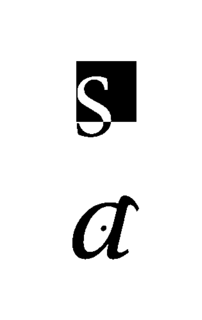
# El libro rojo de Jung

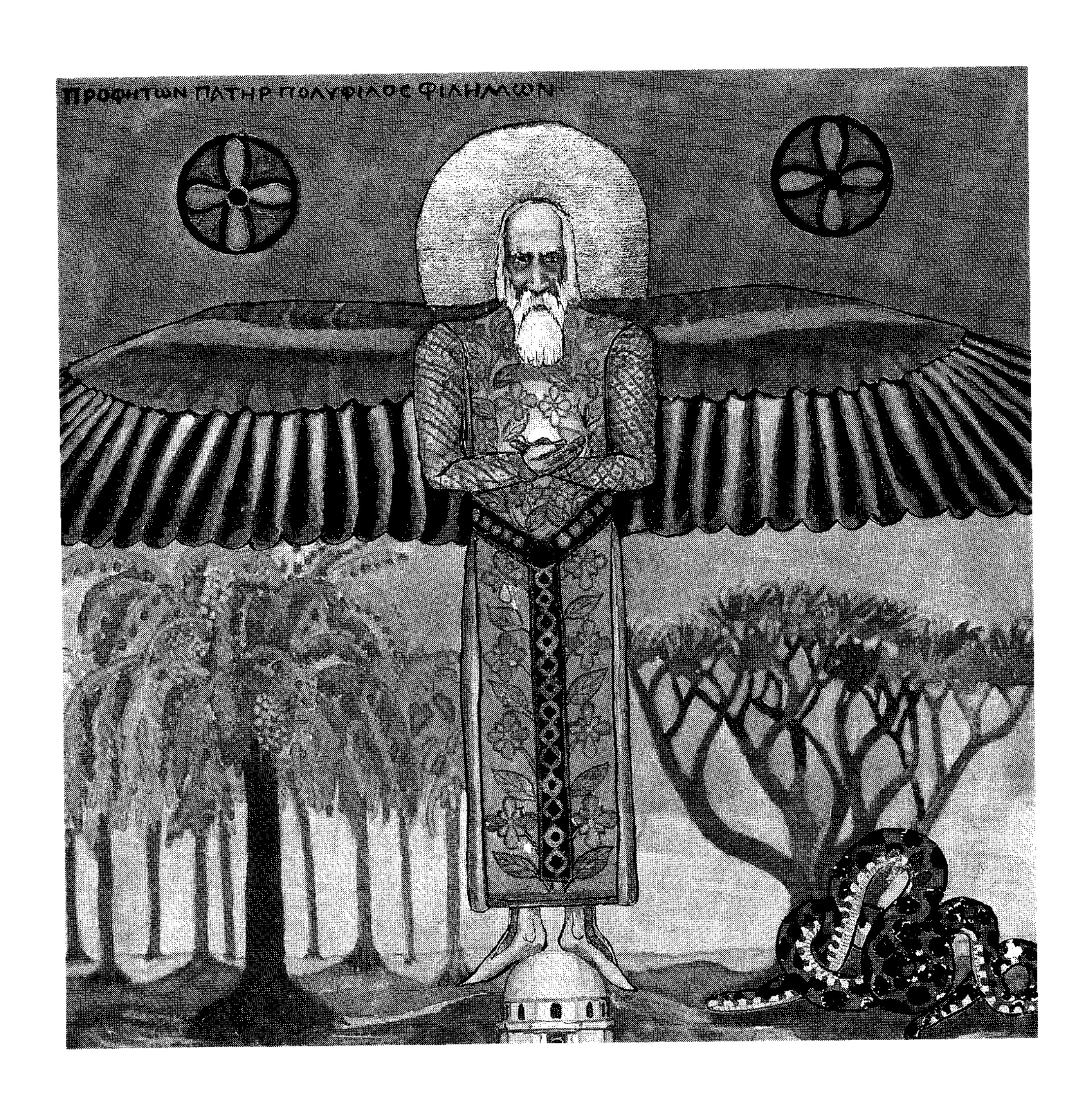
## Claves para la comprensión de una obra inexplicable

## Bernardo Nante

Siruela / ELHILODARIADNA








"Padre de los profetas, muy amado Filemón".

"'¿Qué dices?' exclamé. 'Tus palabras mueven mis labios, de mis oídos suena tu voz, mis ojos te ven desde dentro de mí. En verdad, ¡eres un mago! ¿Saliste del círculo de la oscilación? ¡Qué confusión! ¿Eres yo y yo soy tú? (...) ¿Qué hiciste, padre? ¡Enséñame!'".

C. G. Jung, *El libro rojo*.

Bernardo Nante

# El libro rojo de Jung

*Claves para la comprensión de una obra inexplicable*

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela** / ELHILODARIADNA

Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-615-2
Depósito legal: M-40.015-2011
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados

# Índice general

# Prólogo

El lector tiene en sus manos una obra que parece intentar una labor imposible. *El libro rojo* es, en efecto, una obra inexplicable pues no puede ser abordada con los criterios y recursos habituales de análisis.

Cuando me ocupé de la edición de *El libro rojo* en castellano, junto con un esmerado equipo de traductores, me encontré con una obra extraordinaria, serpentina e inasible. Si bien algunas de las situaciones e imágenes me eran conocidas y pude reconocer de inmediato numerosas ideas y símbolos que aparecen en la obra teórica de Carl G. Jung, el texto en su conjunto se me presentó como un insondable cosmos en estado de formación. A partir de allí, las inevitables dificultades de traducción pasaron a un segundo plano, pues la tarea principal consistió en comprender la obra, sin reducir su misterio. Sentí que me encontraba con algo inusual para nuestro tiempo, con un verdadero mito. ¿Cómo habrán sido en el remoto pasado las primeras lecturas o audiciones de los mitos recién revelados?

*El libro rojo* —como toda la obra de Jung— señala que el hombre debe aceptar sus experiencias, pero a la vez debe evitar identificarse con ellas. *El libro rojo* es, como tal, un símbolo del Pleroma que reúne todos los opuestos, esa 'nada plena' a la que es menester tener a la vista, sin dejarse atrapar por ella. *El libro rojo* es —en este sentido— un desafío, porque cuando se ingresa en él con fervor, es factible des-

lizarse sin saber qué terreno se está pisando y adónde se está yendo. En más de una ocasión recordé el célebre cuento de Jorge Luis Borges, "El libro de arena", donde aparece un libro sagrado y monstruoso que no puede releerse pues cada página está a una distancia infinita de la otra. En algún momento sentí que en *El libro rojo* cada idea o símbolo estaba entre sí a una distancia infinita, pero luego comprendí que de eso se trataba, de aceptar ese enigma.

Así, el mismo libro fue brindando algunas claves de comprensión que intenté contextualizar a la luz de la obra de Jung y de sus fuentes. De esta labor que llevó muchas vigilias del año 2010 y que se nutrió del estudio y la indagación realizados durante tres décadas, fue decantando *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable.*

No puedo dejar de señalar algunas de las ideas centrales que confirmaron mi modo de comprender la cosmovisión junguiana. Por ahora me limito a tres:

1. El opus junguiano excede el marco de una psicología empírica científica y es una fenomenología de la experiencia (humana). Esto significa que la teoría psicológica es, en sentido estricto, solo un aspecto parcial de toda la *démarche* junguiana.

2. La obra junguiana es, en última instancia, 'apocalíptica' pues anticipa la *imago dei* que se gesta en el alma humana y que constituye la profundidad orientadora de la época.

3. La alquimia constituye la clave hermenéutica fundamental de la obra junguiana a partir de la década del treinta; es la tradición que da cuenta del simbolismo que debe ser asumido en ese movimiento apocalíptico.[1]

Por cierto, nuestra obra no pretende ser exhaustiva, ni mucho menos reemplazar la lectura de *El libro rojo*. Por el contrario, aspira a ser una modesta compañera que el lector podrá olvidar cuando sea capaz de seguir los dictados de su propia profundidad.

Tanto la realización de esta obra como la edición de *El libro rojo* en castellano es el resultado del esfuerzo y la colaboración de muchas personas.

En relación con *El libro rojo,* quiero agradecer al equipo de traductores constituido por Valentín Romero y Romina Scheuschner, bajo la experta dirección de Laura Carugati, por facilitar mi labor de supervisión general y por aceptar con la mejor disposición las múltiples y reiteradas revisiones que impuso una obra tan exigente.

La versión castellana del *Liber Novus* sale hoy a la luz como un hito fundamental de una larga serie de obras de Jung publicadas en nuestra lengua. Los primeros textos traducidos al español fueron artículos publicados a partir de 1925 en *Revista de Occidente,* en Madrid. Es significativo que la primera traducción al castellano de un libro de Jung probablemente haya sido realizada para la Editorial Sur de Buenos Aires por el chileno-español Ramón de la Serna y Espina —que no debe ser confundido con Ramón Gómez de la Serna— por indicación de la escritora argentina Victoria Ocampo. Jung escribió, en 1934, un Preámbulo a esta traducción, pero el libro salió a la luz recién en 1936. Por ello, en sentido estricto, la primera edición de un libro de Jung fue *La psique y sus problemas actuales,* Madrid y Buenos Aires, Poblet, 1935. A partir de la Guerra Civil —y hasta la década del sesenta— diversas editoriales argentinas, mexicanas y venezolanas llevaron a cabo traducciones, no siempre adecuadas, de varias obras de Jung. A partir de la publicación de la *Obra Completa* en inglés y en alemán —iniciadas, respectivamente, en 1953 y en 1958— se fijaron las versiones originales definitivas de los respectivos trabajos, pero las sucesivas publicaciones españolas de Jung no siempre se remitieron a éstas. No obstante, aún no contamos con una edición crítica de la *Obra Completa* en alemán y, por otra parte, hay todavía numerosos trabajos inéditos. Celebramos que la Philemon Foundation se haya propuesto la ímproba tarea de subsanar esta falencia al comenzar con la edición del *Liber Novus.* Pero el atraso de la literatura junguiana en español hubiera sido mayor si no fuera porque, a fines de la década del noventa, cuando solo se había publicado de modo disgregado menos de un tercio de la obra completa en español, la Editorial Trotta de Madrid encaró la edición de la *Obra Completa* bajo el cuidado de la Fundación Carl Gustav Jung de España, creada con ese propósito, en 1993. Es mérito personal de Enrique Galán Santamaría —en aquel entonces, titular de la Fundación— que esas nuevas ediciones permitieran asentar un vocabulario junguiano en nuestra lengua, se publicaran todas las ilustraciones y se tradujeran los originales en otras lenguas modernas y clásicas. Es de desear que esta encomiable empresa, aún inacabada y en la que pudimos participar en su oportunidad, pueda continuarse con el rigor que intentó imprimirle su mentor. Asimismo, será de gran

provecho para los estudios junguianos que los investigadores de su obra tengan en cuenta el vocabulario técnico que surge de las buenas ediciones en nuestra lengua, pues no pocas imprecisiones se han producido, particularmente por la utilización de anglicismos. Y esto cobra hoy mayor vigencia dado que el *Liber Novus* pone en perspectiva la *démarche* junguiana pues reclama una nueva revisión de toda la obra de Jung y de sus fuentes.

Quiero agradecer, asimismo, al espacio de la Fundación Vocación Humana y de su Instituto de Investigaciones Junguianas en donde cultivamos el estudio de Jung y de sus fuentes, así como a quienes como Alejandro Azzano, José María Bocelli, Sandra Hatton, Lucila Luis, Teresa Mira, Alex Nante, Mariano Nante, Sylvie Nante, María Ormaechea, Alicia Rodríguez, Pablo Tizón, Andrea Trejo, Romina Scheuschner, José Villar se sumaron a este proyecto desinteresadamente, movidos por su anhelo por el saber. En ese mismo contexto, una mención particular merece la incondicional ayuda de la infatigable Elvira D' Angelo y el aporte de Valentín Romero que, además de revisar esta obra, ayudó en la elaboración de la cronología y del índice onomástico y temático, instrumentos útiles para el lector.

Por cierto, agradecemos a Francisco García Bazán, Victoria Cirlot, Paula Savon y Antonio Tursi por sus valiosísimos aportes y consejos referidos a las áreas respectivas de su saber y a Silvia Tarragó y Enrique Galán Santamaría, de la Fundación Jung de España, por su apoyo moral para hacer que la publicación castellana de *El libro rojo* se hiciera realidad.

Asimismo, nuestro particular y mayor agradecimiento a Soledad Costantini y al Malba-Fundación Costantini, por haber hecho posible tanto la publicación de *El libro rojo* como la de esta obra y por la confianza depositada en mi persona para llevar adelante ambas empresas. *Last but not least*, mi gratitud a la Editorial El Hilo de Ariadna & Malba-Fundación Costantini, dirigida por Soledad Costantini y Leandro Pinkler, porque su generosidad y su compromiso inmarcesible por lo sagrado fueron el hilo que hizo posible que nos atreviéramos a ingresar en el laberinto del *Liber Novus*.

*Habent sua fata libelli*; los libros tienen su destino dice el conocido adagio latino. Obviamente, el destino de *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable* está atado indisolublemente al del *Liber Novus*.

Ambas obras aguardan su destino en tus manos, estimado lector, aunque quizás sea tu destino el que aguarda su lectura.

Bernardo Nante

# Prólogo_Notas

1. Francisco García Bazán y Bernardo Nante, "Introducción a la edición española", *Psicología y alquimia*, *OC* 12, p. IX: *"...la alquimia constituyó su orientación fundamental durante los últimos treinta años del desarrollo de su concepción"*. Cfr., asimismo, el 'Epílogo' de *El libro rojo*, p. 360.

# Lista de obras de Jung y abreviaturas

En esta edición hemos reproducido los textos, que el editor de la versión alemana transcribe de las obras de Carl G. Jung, según la *Obra completa (OC)*, Madrid, Trotta. A continuación ofrecemos un listado de la *Obra Completa* y detallamos cuáles son los volúmenes publicados a la fecha.

En el caso de los volúmenes aún sin publicar por Trotta, señalados por asteriscos, tradujimos directamente del alemán desde *Gesammetle Werke (GW)* cuando otras traducciones no nos resultaron satisfactorias, y señalamos las ediciones existentes en nota al pie. Entre corchetes indicamos las traducciones satisfactorias que utilizamos.

## A. Obra Completa *(OC)*

Volumen 1. *Estudios psiquiátricos. OC* 1

Volumen 2. *Investigaciones experimentales. OC* 2*

Volumen 3. *Psicogénesis de las enfermedades mentales. OC* 3*

Volumen 4. *Freud y el psicoanálisis. OC* 4

Volumen 5. *Símbolos de transformación.* OC 5*[1]

Volumen 6. *Tipos psicológicos. OC* 6*
[*Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, trad. A. Sánchez Pascual].

Volumen 7. *Dos escritos sobre psicología analítica. OC* 7

Volumen 8. *La dinámica de lo inconsciente. OC* 8

Volumen 9/1. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. OC* 9/1

Volumen 9/2. *Aion. OC* 9/2* [*Aion*, Barcelona, Paidós, 1992, trad. J. Balderrama].

Volumen 10. *Civilización en transición. OC* 10

Volumen 11. *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la oriental. OC* 11

Volumen 12. *Psicología y alquimia. OC* 12

Volumen 13. *Estudios sobre representaciones alquímicas* (e/p)

Volumen 14. *Mysterium Coniunctionis. OC* 14

Volumen 15. *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia. OC* 15

Volumen 16. *La práctica de la psicoterapia. OC* 16

Volumen 17. *Sobre el desarrollo de la personalidad. OC* 17

Volumen 18/1. *La vida simbólica. OC* 18/1

Volumen 18/2. *La vida simbólica. OC* 18/2

VOLUMEN 19. *Bibliografía.*

VOLUMEN 20. *Índices generales de la obra completa.*

## B. SEMINARIOS*

—Conferencias en el Club Zofingia
—Análisis de sueños
—Sueños infantiles
—Sobre el *Zarathustra* de Nietzsche
—Psicología analítica
—La psicología del Yoga Kundalini
—Visiones

## C. AUTOBIOGRAFÍA

*Recuerdos, sueños y pensamientos*

## D. EPISTOLARIO*

—Cartas I (1906-1945)
—Cartas II (1946-1955)
—Cartas III (1956-1961)
Correspondencia Freud/Jung

## E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans
Encuentros con Jung

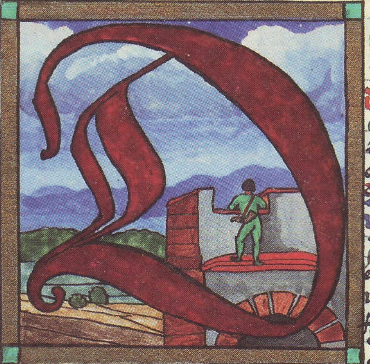
| | |
|---|---|
| *GW* | C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, Düsseldorf, Walter Verlag. |
| *Borrador* | Borrador del *Liber Novus*, en Archivo Familia Jung *(AFJ)*. |
| *Recuerdos* | C. G. Jung, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 2001, trad. M. Rosa Borrás. |
| *Libro negro* 2-7 | Libros de notas de Jung, en el Archivo Familia Jung. |
| *RB* | C. G. Jung, *The Red Book. Liber Novus*, Nueva York-Londres, W. W. Norton & Company, Philemon Series, 2009 (ed. de Sonu Shamdasani; trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani). |
| *DRB* | C. G. Jung, *Das Rote Buch. Liber Novus*, Nueva York-Londres, W. W. Norton & Company, Philemon Series, 2009 (ed. de Sonu Shamdasani). |
| *ELR* | C. G. Jung, *El libro rojo. Liber Novus*, Buenos Aires, Malba–Fundación Costantini, 2010 (ed. de Bernardo Nante; trad. Laura Carugati, Romina Scheuschner y Valentín Romero). |

## Abreviaturas_Notas

1. Hay traducción castellana: C. G. Jung, *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982 (sin mención de traductor).

# INTRODUCCIÓN

IMÁGENES DE *EL LIBRO ROJO* QUE SE MUESTRAN A CONTINUACIÓN:



# Der rothe. cap. i.

Die thüre dess mysteriums i hint mir geschloss. i fühle/dass mein woll gelähmt is/v dass d geis d tiefe mi besitzt. i weiss nichts von einem wege. i kan darum wed dieses no jenes woll/den nichts deutet mir an/ ob i dieses ode jenes wolle. i erwarte/ohne z'wiss/was i erwarte. ab schon in d folgend nacht fühlte i/dass i ein fest punkt erreicht hatte. Ich finde/dass i auf d höchst thurme ein burg stehe. i fühle es d luft an/i bin ferne zurück in d zeit. weithin schweift mein blick üb ein-sames hügliges land/eine abwechslung von feldern v wäldern. i trage ein grünes gewand. ein horn hängt mir an d schulte. i bin d thurm-wächt. i schaue hinaus in die weite. dort drauss sehe i ein roth punkt/er komt näh auf gewunden strasse/verschwindet bisweil in wäl-dern v komt wied hervor: es i ein reit in roth mantel/d roth reit. er komt z'mein burg: er reitet schon durchs thor. i höre schritte auf d treppe/die stuf knarr/es pocht: eine seltsame angs komt mi an: da steht d rothe/seine lange gestalt ganz in roth gehüllt/selbs sein haar i roth. i denke: am ende is's d teufel.

d rothe: i grüsse dich/man auf hoh thurm. i sah di von ferne/ausschauend v erwartend. deine erwarts hat mi geruf.

ich: wer bis du?

d.r: wer i bin? du denks/i sei d teufel. ma keine urtheile. du kans vielleicht au mit mir red/ohne dass du weisst/wer i bin. was bis du für ein abergläubisch geselle/dass du glei an d teufel denks?

i: wen du nicht ein übernatürliches vermög has/wie konte du fühl/dass i erwartend auf mein thurme stand/ausschauend na d unbekant v neu? mein leb auf d burg i arm/da i im hier ob sitze v niemand z'mir heraufsteigt.

d.r: was erwarte du den?

i: i erwarte vielerlei v besonders erwarte i/dass etwas vom reichthum d welt/die wir nicht seh/zu mir kom möchte.

d.r: dan bin i bei dir wohl am recht ort. i wandere seit lang dur alle lande v suche mir die/die wie du auf hoh thurme sitz v na ungesehen ding umschau halt.

i: du mach mi neugierig. du schein von selten art z'sein. dein ausseh is nicht gewöhnli/au – verzeih mir – scheint es mir/als bringes du eine merkwürdige luft mit dir/so etwas weltliches/freches od ausgelassenes/ od – eigentli gesagt – etwas heidnisches.

d.r: du beleidigs mi nicht/im gegentheil/du triffs den nagel auf d kopf. ab i bin kein alt heide/wie du zu denk scheins.

i: das will i au nicht behaupt/dazu bis du d nicht breitspurig v lateinisch genug. du has nichts clas-sisches an dir. du scheins ein sohn unserer zeit z'sein/ab/wie i bemerk muss/ein etwas ungewöhnlich. du bis kein ächt heide/sondern ein heide/d neb unserer christlich religion herläuft.

d.r: du bis wahrhaftig ein gut räthselrath. du machs deine sache bess als viele andere/die mi gänzli verkant hab.

i: dein ton is kühl v spöttisch. has du dein herz nie gebroch für die allerheiligst mysterien unser christlich religion?

d.r: du bis ja ein unglaubli schwerfällig v ernsthaft mensch. bis du im so eindringli?

i: i möchte – vor gott – im so ernsthaft v mir selb getreu sein/wie i es versuche z'sein. es wird mir allerdings schwer in dein gegenwart. du brings eine art galgenluft mit/gewiss bis du ein von d schwarz schule z'Salerno/wo verderbliche künste gelehrt werd von heid v heidenabkömmling.

d.r: du bis abergläubisch v z'deutsch. du nimms es auf's wort genau/was die heilig schrift sag/sons könntes du mi nicht so hart beurtheil.

Vom gottessohn möchtest du hören / der strahlte und gab und zeugte und der wiedergeboren wurde / wie die erde der sonne grüne und bunte kinder gebärt.

Von ihm möchtest du hören / dem strahlenden erlöser / der als ein sohn der sonne die gespinnste der erde zerschnitt / der die magischen fäden zerriß und das gebundene löste / der sich selber besaß und niemandes knecht war / der keinen aussog und dessen schatz keiner erschöpfte.

Von ihm möchtest du hören / der vom schatten der erde nicht verdunkelt wurde / sondern ihn erhellte / der aller gedanken sah und dessen gedanken niemand errieth / der in sich aller dinge sinn besaß und dessen sinn kein ding ausdrücken konnte.

Der einsame floh die welt / er schloß die augen / verstopfte die ohren und vergrub sich in eine höhle in sich selbst / aber es nützte nichts. Die wüste sog ihn aus / der stein sprach seine gedanken / die höhle widerhallte seine gefühle / und so wurde er selber zur wüste / zum stein und zur höhle. Und es war alles leer und wüste und unvermögend und unfruchtbarkeit / denn er strahlte nicht und blieb ein sohn der erde / der ein bißchen aussog und selber von der wüste leergesogen wurde. Er war begehren und nicht glanz / ganz erde und nicht sonne.

Darum war er in der wüste als ein kluger heiliger / der wohl wußte / daß er sich sonst von den andern erdensöhnen nicht unterscheiden würde. Hätte er aus sich getrunken / so hätte er feuer getrunken.

Der einsame gieng in die wüste / um sich zu finden. Er begehrte aber nicht / sich zu finden / sondern den vielfältigen sinn des heiligen buches. Du kannst die unermeßlichkeit des kleinen und des großen in dich saugen / und du wirst leer und immer leerer / denn unermeßliche fülle und unermeßliche leere sind eins.

Er begehrte im äußeren zu finden / wessen er bedurfte. Den vielfältigen sinn findest du aber nur in dir / nicht in dingen / denn die mannigfaltigkeit des sinnes ist nicht etwas / das zugleich gegeben ist / sondern es ist ein nacheinander von bedeutungen. Die einander folgenden bedeutungen liegen nicht in dingen / sondern sie liegen in dir / der du vielwechseln unterworfen bist / insofern du am leben theil hast. Auch die dinge wechseln / aber du achtest es nicht / wenn du nicht wechselst. Wenn du aber wechselst / so ändert sich das angesicht der welt. Der vielfältige sinn der dinge ist dein vielfältiger sinn. Es ist nutzlos / ihn in den dingen ergründen zu wollen. Und darum eigentlich gieng der einsame in die wüste / aber nicht sich selber ergründete er / sondern das ding. Und darum gieng es ihm wie jedem einsamen / wenn er begehrt: der teufel kam zu ihm mit glatter rede und einleuchtenden begründungen und wußte das rechte wort im rechten augenblick. Er lockte ihn auf sein begehren. Ich mußte ihm wohl als der teufel erscheinen / denn ich habe meine finsterniß angenommen. Ich aß die erde und ich trank die sonne und ich ward ein grünender baum / der in einsamkeit steht und wächst.


Weihnacht ist angebroch: d°
gott ist in ei· i' habe mein gott
ein tepp' gebreitet/ ein köstlich
roth tepp' des morgenlandes·
er soll vom schim d° pracht sei
nes östlich landes umgeb sein
i' bin die mutt°/ die einfältige
magd/ die empfang hat u w
ußte nicht wie· i' bin d° sorgsa
me vat°/ d° die magd schützte·
i' bin d° hirt/ d° die botschaft e
mpfieng/ als er des nachts sei
n° herde wartete auf dunkeln flur·



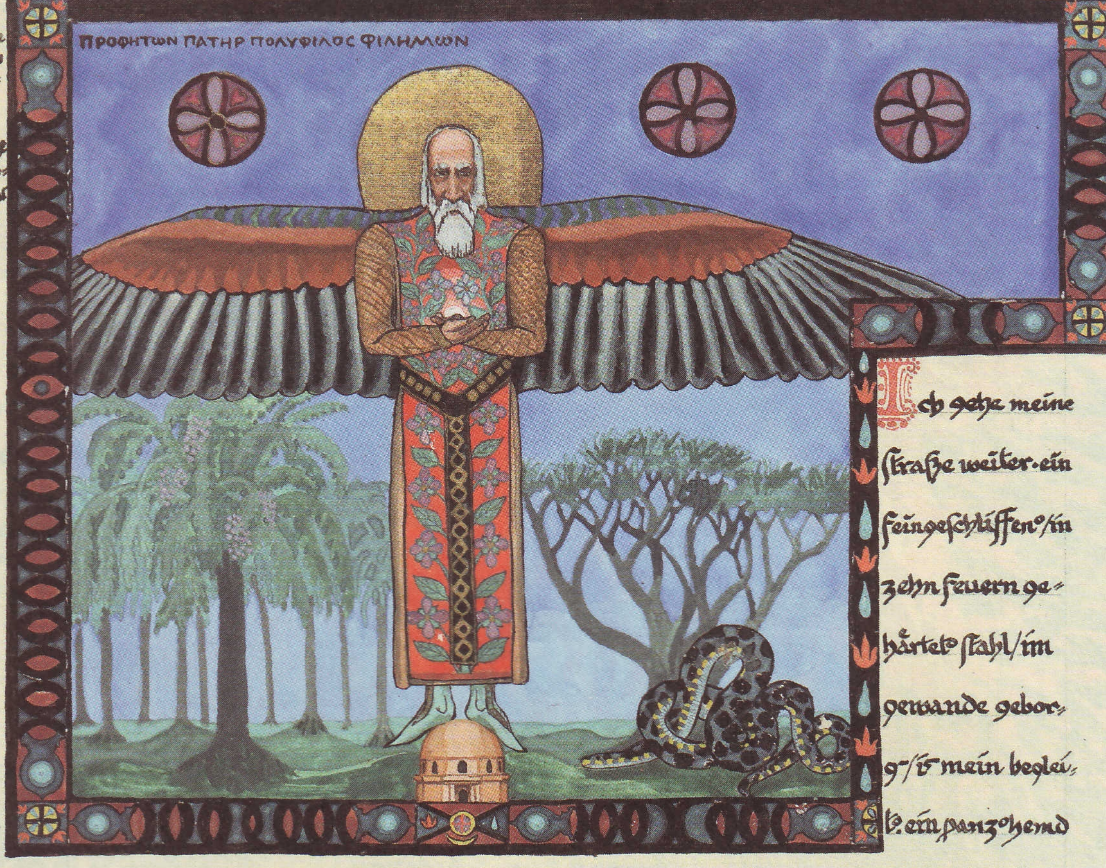

brahmanaspati.


ein word/das nie gesproch~ ward·
ein licht/das no' nie leuchtete·
eine verwir~ sondergleich~·
u~ eine straße ohn' ende·




Was frommt uns Macht? wir wollen nicht herrschen. wir wollen leben/ wir wollen das Licht u. die Wärme/ u. darum bedürfen wir deiner. wie die grünende Erde u. jeglicher lebende Körper der Sonne bedarf/ so bedürfen wir als Geister deines Lichtes u. deiner Wärme. ein sonnenloser Geist wird zum Schmarotzer des Körpers. der Gott aber nährt den Geist.

The bhagavadgita says: whenever there is a decline of the law and an increase of iniquity/ then i put forth myself. for the rescue of the pious and for the destruction of the evildoers/ for the establishment of the law i am born in every age.




Ich gehe meine straße weiter. ein feingeschliffen°/ in zehn feuern gehärtet° stahl/ im gewande geborg-/ i' mein beglei-t°. ein panz°hemd liegt mir um die brus-/ heimli' unt° d- mantel getrag-. üb° nacht gewañ i' die schlang- lieb/ i' habe ihr rätsel errath-. i' setze mi' z' ihn- auf die heiß- steine am wege. i' weiß sie listig u- grausam z' fang-/ jene kalt- teufel/ die d- ahnungslos- in die ferse stech-. i' bin ihr freund geword- u- blase ihn- eine mildtönende flöte. meine höhle ab° schmücke i' mit ihr- schillernd- häut-. wie i' so mein- weg- dahinschritt/ da kam i' z' ein- röthlich- fels-/ darauf lag eine große buntschillernde schlange. da i' nun beim groß- ΦΙΛΗΜΩΝ die magie gelernt hatte/ so holte i' meine flöte hervor u- blies ihr ein süß- zauberlied vor/ daß sie glaub- machte/ sie sei meine seele. als sie genügend bezaubert war/



*"...los verdaderos secretos no pueden revelarse"*
CARL GUSTAV JUNG

*El libro rojo* o *Liber Novus* narra e ilustra bellamente las fulgurantes y aterradoras visiones de C. G. Jung, acaecidas entre los años 1913 y 1916 o 1917, y su audaz intento de comprenderlas. *El libro rojo* no es un libro filosófico, científico, religioso, literario o de arte y, sin embargo, sus impactantes imágenes literarias y plásticas transmiten una cosmovisión tan arcaica como novedosa. *El libro rojo* es sorprendente e inclasificable, pues no se ajusta a ninguno de los géneros literarios conocidos y solo puede compararse con los grandes relatos proféticos o míticos del pasado más remoto. No obstante, esta obra expresa la vivencia y la voz de un hombre de nuestro tiempo, eco de la voz de la profundidad, que transmite una nueva comprensión de sí como respuesta a la desorientación del hombre contemporáneo. Paradójicamente, *El libro rojo* permaneció inédito por casi un siglo y, sin embargo, los escasos fragmentos que de él se conocían ejercieron una notable influencia en la cultura. El estudioso de Jung cuenta hoy con un invalorable documento, hasta ahora inaccesible, que proporciona claves fundamentales para comprender la génesis de su obra teórica y de

su praxis. Más allá de la obra de Jung, todo lector interesado en avizorar el horizonte simbólico de nuestros tiempos encontrará en *El libro rojo* un estímulo incesante para su pensamiento y su imaginación.

*El libro rojo* no solo es una obra inclasificable, sino que es enigmática y, como tal, resiste un abordaje superficial. Nuestro trabajo consiste, no solo en ofrecer claves generales para abordar *El libro rojo,* sino en realizar un comentario integral de esta obra a la luz de la misma cosmovisión junguiana, con el simple propósito de facilitar la lectura de un texto mercurial, cambiante y, no pocas veces, inasible. Cuando se ingresa a esta obra solo con la razón crítica, el texto resulta inexplicable. Cuando se deja la razón a un lado, la letra fascina y espanta, pero tal inmersión en su mar simbólico, a menudo, obnubila e intoxica. Para evitar estos dos extremos que llevan al 'sinsentido', intentamos realizar aquí una travesía por el camino simbólico de *El libro rojo* con el abordaje comprensivo sugerido por el mismo texto, es decir, nutriéndonos de sus propias claves. Esto significa que abandonamos en alguna medida el 'sentido', la 'razón', y nos internamos en el incierto desierto del 'contrasentido', pero sin perder nuestra ancla en el 'sentido'. Para ello nos basamos en los criterios generales que desarrollamos en la "Primera Parte" y en aquellos particulares que surgen en el transcurso del comentario más detallado que realizamos en la "Segunda Parte".

No obstante, el *Liber Novus* reclama una comprensión de sí, y ninguna interpretación prestada reemplaza la labor solitaria a la que el texto invita. El *Liber Novus* no solo admite, sino que, en algún sentido, parece reclamar una primera lectura ingenua, pues recrea esa historia fundamental que, aunque no lo advirtamos, nuestra propia alma intenta contar. En palabras del propio Jung, esa historia comienza así:

> *"En alguna parte, alguna vez, hubo una Flor, una Piedra, un Cristal; una Reina, un Rey, un Palacio; un Amado y una Amada, hace mucho, sobre el Mar, en una Isla, hace cinco mil años... Es el Amor, es la Flor Mística del Alma, es el Centro, es el Sí-Mismo..."* [1]

Es la historia universal de la realización de la 'boda mística', de la unión de los opuestos, que exige ser contada con la propia vida de un modo único e irrepetible. Pero el hombre contemporáneo se ha tornado incapaz de vivir su propio mundo simbólico, por ello Jung añade:

*"Nadie entiende esto, solo algunos poetas, solo ellos me comprenderán..."*

En *Recuerdos,* Jung señala:

*"El hombre actual ya no es capaz de crear fábulas. Por ello se le escapan muchas cosas, pues es importante y saludable hablar también de cosas inaccesibles".*[2]

En este sentido, *El libro rojo* es de por sí un 'mito' que trae como uno de sus mensajes principales la necesidad de que cada uno recupere su propio mito, su 'historia simbólica'.

Para poder comprender mejor, es necesario presentar sintéticamente el contenido del *Liber Novus.*

## El contenido

El *Liber Novus* trata, fundamentalmente, del renacimiento de Dios en el alma o de su imagen, el suprasentido, la paradójica conciliación de opuestos. Y si bien tal renacimiento se presenta a partir de las experiencias del propio Jung, la naturaleza de esas visiones y el intento de comprensión, que allí se consignan, exceden la esfera personal y constituyen un mensaje para el hombre contemporáneo.

Tal renacimiento es, por definición, inexplicable, porque aquello que renace, necesariamente, sobrepasa toda referencia conocida. Sin embargo, es posible 'comprender' el texto, recurriendo a una lenta labor de contextualización e indagando en las claves que la misma obra provee.

Por ello, nuestro libro intenta acompañar la lectura de *El libro rojo* de acuerdo con los siguientes criterios:

1. La "Primera Parte" presenta las ideas centrales del *Liber Novus,* su contexto en relación con los símbolos tradicionales que allí aparecen, una lectura alquímica del mismo, y una breve referencia a su legado en la obra junguiana.

2. La "Segunda Parte" consiste en un recorrido por las tres partes del *Liber Novus: Liber Primus, Liber Secundus* y *Escrutinios,* de acuerdo con los siguientes criterios:

2.1. Sintetizamos las visiones y los comentarios principales de toda la obra, capítulo por capítulo y apartado por apartado, con el propósito de facilitar una visión de conjunto y de ayudar a que el lector pueda mantener la ilación, sostenida por este modo de acercamiento.

2.2. Completamos lo anterior con sendos esquemas, es decir, cuadros y diagramas que anticipan y recogen el camino realizado. Téngase en cuenta que esta aproximación sinóptica del libro es intencionalmente reductiva y didáctica, y no reemplaza la minuciosa lectura del texto.

2.3. Comentamos, a partir de la síntesis mencionada en el punto 1, los principales conceptos, símbolos y mitologemas mediante una labor de contextualización. Es decir, a la luz de la obra de Jung y de sus fuentes, ubicamos sus contenidos en un contexto más comprensivo, reduciendo a un mínimo toda reflexión crítica. Por ejemplo, cuando en el capítulo XXI del *Liber Secundus* aparecen los Cabiros, intentamos dar cuenta de su significado a partir de las referencias en la obra de Jung y de su significado en la tradición respectiva.

En síntesis, tres son los contextos que tenemos en cuenta:

a. El propio *Liber Novus*, es decir, la intratextualidad.

b. La obra de Jung como amplificación teórica del trayecto simbólico.

c. Las fuentes de Jung, no solo desde el concepto de intertextualidad, sino bajo la mirada de un fenómeno de recepción, es decir, desde el punto de vista de un símbolo que está vivo porque mantiene su *dynamis*, su potencia transformadora y renovadora.

Aunque se trata de un proceso de individuación evitamos —salvo excepciones— la tentación de aplicar analíticamente los criterios junguianos. El magma simbólico de *El libro rojo* invita a resignificar la aproximación, a veces esquemática, que se realiza de los procesos inconscientes. Sombra, *anima, animus*, etc., cuando se aplican mecánicamente, pierden su cualidad evocativa, se transforman en meras explicaciones

y no alientan la comprensión. En definitiva, aspiramos a que nuestro texto estimule una primera lectura del *Liber Novus* y ulteriores lecturas de profundización.

Por otra parte, solo un comentario yuxtalineal permitiría dar cuenta de todos sus conceptos, sus símbolos y los matices propios de sus movimientos íntimos, lo cual escapa a nuestras posibilidades actuales. Asimismo, cuando podamos acceder al material aún inédito de Jung y, sobre todo, al resto de sus cuadernos y borradores, podremos completar y acaso corregir parte de la labor realizada. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que nuestro trabajo carece prácticamente de antecedentes y es de esperar que el futuro aporte de otros estudiosos enriquezca esta nuestra primera aproximación.

Asimismo, salvo que sea imprescindible y como una suerte de 'amplificación personal' o hermenéutica del individuo, en escasas ocasiones nos detenemos en las circunstancias biográficas. Esto se debe a dos razones: la primera, conformada por las limitaciones de toda información biográfica, y la segunda, porque lo que interesa es dar cuenta de su mensaje universal.

Tampoco nos ocupamos de los complejos y controvertidos detalles que giran en torno a las razones por las cuales no se publicó en su totalidad hasta el año 2009, pues el lector puede informarse de ello con la lectura de la "Introducción" a *El libro rojo* a cargo de Sonu Shamdasani.[3]

## El camino simbólico

*El libro rojo* relata un largo viaje por las imágenes interiores que se le presentan al 'yo' de Jung. Toda la obra junguiana posterior proporciona un marco teórico para comprender la estructura dinámica y, por ende, la orientación de ese trayecto. Una aproximación adecuada a *El libro rojo* ayuda a resignificar la comprensión de un proceso de individuación que, por lo general, se presenta de modo harto esquemático a partir de una aplicación rígida de los conceptos.

Es sabido que, al menos en los inicios de su obra teórica, Jung concibe al mito del héroe como una de las expresiones simbólicas universales más adecuadas para dar cuenta del proceso de individuación.[4] En definitiva, el héroe se entrega a una aventura fascinante y tremenda, se interna en las oscuridades e incertidumbres de sus propias tinieblas, enfrenta potencias numinosas con las cuales lucha y se re-

concilia, creándose así, una personalidad más amplia. En principio, el héroe cuenta solo consigo mismo, con la débil consciencia individual, pero con la consecución de su aventura se torna cada vez con mayor evidencia la presencia de un guía, de un 'espíritu superior', de un *daimon*, que constituye una consciencia más alta, una consciencia capaz de anticiparse a la inmediatez de los hechos y de captar el sentido latente constelado en un determinado momento. Ya en *Transformación y símbolos de la libido* (1912), Jung señala que los héroes, por ejemplo, Gilgamesh, Dioniso, Heracles, Mitra, etc., son viajeros o, mejor dicho, 'errantes' ya que lo 'errante' es un símbolo del anhelo que nunca encuentra dónde saciarse, pues no puede liberarse de la nostalgia de la madre perdida, es decir, de lo inconsciente, de lo indiferenciado.[5] La historia de la consciencia describe, de algún modo, el arduo camino heroico de la separación de lo inconsciente, pero Jung señala que con el héroe o con el *daimon* la libido abandona la esfera de lo impersonal y adopta forma humana:

> *"...la forma del ser que pasa del dolor a la alegría y de la alegría al dolor, que semejante al sol pronto se halla en el cenit como se hunde en la noche tenebrosa de la cual renace un nuevo esplendor".*[6]

Jung se nutre, para su estudio, del mito de la obra de Otto Rank, quien ya en 1909 había hecho una interpretación psicoanalítica del mito del héroe, y sobre todo, de Leo Frobenius, antropólogo difusionista, quien en una obra de 1907 vio en el héroe el protagonista de un mito solar.[7] En sus múltiples viajes, Frobenius había recogido y sintetizado una enorme cantidad de ejemplos que daban cuenta de la misma estructura: el héroe es devorado por un monstruo marino en el Oeste, el animal viaja hacia el Este con el héroe, quien en su vientre enciende fuego y se alimenta cortando un trozo de su corazón; cuando llega a la costa comienza a cortar al animal desde dentro, se desliza al exterior y, a veces, también libera a todos los que habían sido devorados antes.[8] El carácter solar del héroe, que corresponde con la tendencia de la libido hacia la consciencia, estaría indicado por este hundimiento en el vientre materno y la incubación que allí se realiza para luego alcanzar el Este, la luz. Ahora bien, tanto en la obra teórica de Jung como en el *Liber Novus*, la gesta es eminentemente interior. Por ello, el modelo que mejor caracteriza el proceso de individuación es el de la iniciación, la gesta heroica que procura una mutación ontológica. En este sentido, el héroe debe superar el mayor de los pecados —acaso el único— es decir, la inconsciencia:

*"Un conocimiento psicológico más profundo muestra incluso que no es posible vivir sin pecar* cogitatione, verbo et opere *[de pensamiento, palabra y obra]. Sólo una persona sumamente ingenua e inconsciente puede creerse capaz de escapar al pecado. La psicología no puede seguir permitiendo esas ilusiones infantiles, sino que debe obedecer a la verdad y constatar incluso que la inconsciencia no sólo no es ninguna disculpa, sino incluso el mayor de los pecados".*[9]

El héroe está forzado por su estrella, por su *daimon*, a realizar una travesía que será un mero vagabundeo errante si no comprende que, en definitiva, es una peregrinación. Pero, debido a las banalizaciones que la interpretación del mito del héroe ha sufrido, es fundamental anticipar en esta cuestión la índole peculiar de su presencia en el *Liber Novus*. En otras palabras, si se quiere hablar de mito del héroe o de peregrinación en el *Liber Novus*, es menester introducir al menos dos aclaraciones:

1. Aunque puedan establecerse etapas y estructuras en el mito del héroe tradicional, lo esencial del mito y de sus símbolos no admite esquematización alguna. La *New Age* ha hecho una parodia del mito y del símbolo en general, de manera tal que, por ejemplo, el héroe realiza hazañas previsibles, padece pruebas harto conocidas y su redención es un triste simulacro, pues se limita a un ilusorio contentamiento de la mediocridad del 'yo'. Por cierto, esta decadencia espiritual postmoderna tiene antecedentes y el propio *Liber Novus* atestigua la degradación moderna del símbolo, propia de un racionalismo desencantado o de una devocionalidad superficial. Así, por ejemplo, en el capítulo XVII del *Liber Secundus*, los personajes representan paródicamente un pasaje del *Parsifal*. Aquí el arquetipo se degrada en estereotipo y el símbolo en mero simulacro.

2. El *Liber Novus* manifiesta una variante, o acaso un ahondamiento, del mito del héroe tradicional que permite su reactualización en nuestros tiempos. Este héroe está llamado a "matar al héroe", a entregarse a la oscuridad, al 'contrasentido', pero no al modo de un 'antihéroe', sino como la tarea necesaria para seguir su camino sin apoyaturas. Si se quiere, este 'héroe del suprasentido' es una peculiar síntesis de un héroe ('sentido') y del anti-héroe ('contrasentido'). Y si, hasta cierto punto, esto puede verse como una variante alquímica del mito del héroe (el dragón *es* el héroe, el héroe *es* el dragón), la meta misma de la gesta heroica

> no está predeterminada, pues el protagonista, este extraño héroe que es el 'yo', debe entregarse a situaciones inesperadas y a asumirlas de un modo inesperado. En este sentido, el peregrino es, paradójicamente, un vagabundo, pues se atiene a aquello que se presenta inesperadamente en su camino, que es tentación, prueba, guía y, en definitiva, meta. A cada paso este extraño héroe asume algo de aquello que se le aparece y a la vez se diferencia. Si, por ejemplo, aparece una forma del 'Diablo' y le trae la alegría de la danza y la instintividad, asume algo de ello sin identificarse, asimilándolo —por así decir— a su 'seriedad'. Pero su desafío es permanente y el modo de su resolución es imprevisible. Por ello, la imaginación no admite restricciones previas; ella despliega su creatividad con una potencia arrolladora e insondable.

En *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente,* Jung señala que:

> *"El camino de la función trascendente es un destino individual. Pensar que quien sigue un camino como éste está emulando pasos de un anacoreta psíquico, alejado de la vida y del mundo, sería de nuevo una completa equivocación".*[10]

Es decir, se trata de aceptar todo lo que se da en la psique y en el mundo, como expresión de una vida que requiere de la consciencia para su integración. Por cierto, el mismo texto advierte que esto no es un camino para holgazanes, pero que el conocimiento que este proceso procura permanece inaccesible para quien se refugia en un camino de vuelta a la Iglesia y, menos aún, en quien pone su expectativa en el mundo de la Ciencia. Esta entrega a un destino único, que debe ser asumido de un modo único, es lo que bellamente dice el *Liber Novus:*

> *"El astro de tu nacimiento es una estrella errante y en transformación. Éstas, ay, niño de lo venidero, son las maravillas que darán testimonio de que eres un Dios verdadero".*[11]

El mensaje fundamental del *Liber Novus* consiste, entonces, en afirmar que ese Dios se renueva de modo único e irrepetible en cada hombre. Pero el peligro del hombre contemporáneo es que comprenda ese carácter único, esa singularidad, como un encerramiento en el 'yo', cuando en realidad lo que es 'único' es la entrega que el 'yo'

hace de sí a una personalidad mayor, al sí-mismo. Por otra parte, tampoco se trata de asimilarse a un (supuesto) absoluto prefijado previamente, de allí el cuidado de Jung por evitar afirmaciones metafísicas,[12] ya que la psique refleja y presenta cuestiones últimas, pero lo hace como expresión de un dinamismo incesante, de un sentido (o, si se quiere, 'suprasentido') que se renueva en el camino.

El camino se renueva en permanencia y, sin embargo, retoma una y otra vez lo ya asumido; de allí que la circunvalación (lat. *circumambulatio*) sea una de sus características. El término, que se aplica inicialmente a la danza ritual, consiste en un movimiento en espiral que representa la conjunción de elementos periféricos mediante la aproximación a un elemento central y abarcador. Desde el punto de vista psicológico significa un recorrido por los aspectos de la psique que deben ser asumidos, diferenciándolos e integrándolos mediante esa aproximación espiralada hacia el centro. Los estudios comparativos de Jung lo constatan en los mándalas de las tradiciones, en los viajes míticos, en los ritos (por ejemplo, en la Misa) y, por cierto, en sueños y visiones. Pero, aunque hay antecedentes de todo ello en la obra temprana de Jung, tales constataciones son posteriores a *El libro rojo* y surgen, inicialmente, del estímulo recibido hacia 1928, por la lectura de *El secreto de la flor de oro*. Este movimiento por los puntos cardinales actualiza una personalidad total, un Hombre Primordial:

> *"El* Anthropos *está caracterizado por la cruz, cuyos extremos corresponden a los cuatro puntos cardinales. Este motivo queda a veces sustituido por peregrinaciones correspondientes como la de Osiris, las expediciones de Hércules, los viajes de Henoc y la* peregrinatio *simbólica hacia las cuatro direcciones del cielo en Maier; pero lo más probable es que este último autor se haya representado el* opus *como una peregrinación u odisea, como por ejemplo los argonautas para conquistar el* Aurum vellus *(vellocino de oro), tema frecuente entre los alquimistas..."*[13]

El lector podrá observar que en nuestro trayecto por el texto damos cuenta de estas circunvalaciones simbólicas que a veces tornan explícito su recorrido por los puntos cardinales.[14] Pero a la luz de lo señalado anteriormente, la naturaleza del centro (o su consciencia) se renueva a cada paso, de manera tal que el 'yo' no pueda identificarse con él. El movimiento hacia un centro con el cual *no* hay que identificarse produce una transmutación del tiempo (aión), en definitiva, de la energía psíquica. Así es

como el hombre, cada hombre, cumple con su vocación cuando recrea el centro, es decir, lo 'absoluto' de un modo único.

Precisamente, este 'eón' requiere de esa renovación que comienza con la labor de cada hombre, pues:

*"En último término, toda vida individual es a un tiempo la vida del eón de la especie".*[15]

## Civilización en transición

El *Liber Novus* está vinculado a las visiones que anticiparon a Jung el advenimiento de la Primera Guerra Mundial. Pero de allí se deriva que en la psique individual late la psique colectiva; más aún, es allí donde puede renovarse. A lo largo de esta obra volveremos sobre la presencia de este tema en el *Liber Novus*, pero quisiéramos ahora dejar sentadas las ideas básicas que, al respecto, Jung desarrolló con posterioridad y que dan cuenta de la 'transición' por la cual está pasando nuestra civilización.

*Civilización en transición* es el título del décimo volumen de la *Obra Completa* de Jung que reúne textos, referidos a cuestiones sociopolíticas, relacionados con aspectos de la civilización en tiempos de la pre y postguerra. Pero hemos elegido este título porque Jung, a lo largo de su extensa obra, hace reiteradas referencias al tránsito (es decir, al cambio rápido e incierto) en el cual se encuentra nuestra civilización. Sostiene que nuestra época consiste en la entrega de la conciencia humana a lo indeterminado e indeterminable; aunque, sin embargo, esa indeterminación no es ajena a leyes anímicas que permiten 'anticipar' —que en sentido junguiano no significa necesariamente 'predecir'—, es decir, orientar mediante una presentación de la situación de la época en términos simbólicos; precioso tesoro para la conciencia aún no alienada, para la conciencia despierta. Hacia 1933, Jung escribió:

*"Difícilmente podremos negar que nuestro presente es una de esas épocas de escisión y enfermedad. Las circunstancias políticas y sociales, la fragmentación religiosa y filosófica, el arte moderno y la moderna psicología están de acuerdo en esto. ¿Hay alguien que, dotado, aunque sólo sea de un vestigio de sentimiento de la responsabilidad humana, se sienta bien con este estado de cosas? Si somos sinceros debemos reconocer que en este mundo actual ya nadie se siente del todo a gusto, y la incomo-*

*didad será del todo creciente. La palabra crisis es también un término médico que indica un peligroso acmé de la enfermedad".*[16]

Asimismo, en una conferencia dictada en Viena hacia 1932, Jung afirmó:

*"Las catástrofes gigantescas que nos amenazan no son procesos elementales de índole física o biológica, sino acontecimientos psíquicos. Nos conminan en una medida aterradora guerras y revoluciones que no son más que epidemias psíquicas. En cualquier instante millones de hombres pueden ser atacados por una nueva locura y entonces tendremos otra guerra mundial o una revolución devastadora (...) Un dios del terror* [einen Gott des Schreckens] *vive en el alma".*[17]

La conferencia es de 1932 y, aunque refleja la incertidumbre propia de la preguerra, presenta el punto de vista psicológico desde el cual Jung aborda el problema de la civilización. Si bien el punto de vista es, si se quiere, modesto, limitado, 'meramente psicológico', de él se derivan consecuencias graves y relevantes porque, de ser así, la crisis que aqueja a la civilización tiene sus raíces en el alma humana.

En efecto, la interrelacionalidad del hombre con su medio no se limita a aquella socialmente conocida, consciente, sino que se prolonga en la oscuridad de lo inconsciente. Ello explicaría por qué Jung pudo anticipar la Segunda Guerra Mundial al advertir la aparición recurrente de Wotan en los sueños de sus pacientes germánicos, pues éste

*"...es una característica fundamental del alma alemana, un 'factor' anímico de irracional naturaleza, un ciclón que reduce y suprime la alta presión cultural".*[18]

La presencia del mal no asumido en el alma, sino proyectado sobre el prójimo es de gravísimas consecuencias en nuestra época, pues el hombre, por una parte, está espiritualmente desamparado y, por la otra, cuenta con un enorme poder de destrucción. En un texto de 1958, titulado "El bien y el mal en psicología analítica", leemos:

*"¡El Diablo de nuestra época es algo verdaderamente terrible! Si se repasa nuestra situación actual no es posible prever todo lo que aún puede ocurrir. El proceso seguirá*

*forzosamente adelante. Todas las energías divinas de la creación irán pasando paulatinamente a manos de los hombres. Con la fisión nuclear ha ocurrido algo terrible, un poder tremendo ha pasado a manos de los hombres. Cuando Oppenheimer contempló la primera prueba de una bomba atómica se le vinieron a la memoria las palabras del Bhagavad Gītā: 'Más brillante que mil soles'. Las fuerzas que mantienen unido al mundo caen en manos de los hombres y estos conciben la idea de un sol artificial. Fuerzas divinas han caído en nuestras manos, en nuestras frágiles manos humanas".*[19]

¿Qué hacer ante ese poder demoníaco al alcance de la mano del hombre, que radica en lo más ignoto de su propia alma? Para Jung, es necesario descender al fondo primitivo del alma, asumir las tinieblas, vivir el temor de lo primordial para así acceder a la luz. Sin embargo, la aceleración del tiempo contemporáneo y la enajenación del hombre, impiden que nos conectemos adecuadamente con el alma arcaica que, en parte, nos constituye. En una entrevista radiofónica mantenida en Múnich el 1 de enero de 1930, señala:

*"...si estos vestigios aún existen en nosotros —y ahí están— puede usted imaginarse cuántas cosas hay en nuestro pueblo civilizado que no pueden ponerse al día con el acelerado tiempo de nuestra vida diaria, produciéndose gradualmente una escisión y una contra-voluntad que a veces toma una forma destructiva".*[20]

Nuestro autor en ningún momento pretende aportar una 'solución' a tamaña crisis, pero en su descripción de la dinámica anímica que la acompaña, manifiesta y anticipa, proporciona una cierta orientación, un saber a qué atenerse. En una carta señala que solo se evitará que todos los pueblos se aniquilen entre sí si surge:

*"...un movimiento religioso que abarque todo el mundo, lo único que puede contener el diabólico impulso destructivo".*

La religiosidad constituye, para Jung, una dimensión humana fundamental, más aún, la dimensión humana fundamental; inspirándose en Rudolph Otto, afirma:

*"Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que —de acuerdo con el concepto originario del concepto* religio— *podemos calificar de*

*respeto y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como 'potencias' (espíritus, démones, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos".*[21]

Por ello, la labor terapéutica —excediendo un abordaje limitadamente psicopatológico— recupera el sentido de la antigua *epiméleia*, de la *cura animarum*:

*"El principal interés de mi trabajo no reside en el tratamiento de la neurosis, sino en el acercamiento a lo numinoso. Es, no obstante, así: el ingreso en lo numinoso es la verdadera terapia, y en la medida en que uno llega a la experiencia numinosa, uno se libra del temor a la enfermedad".*[22]

El hombre es, para Jung, un ser doblemente colectivo, social y arquetípicamente. Cada uno de ellos presenta un aspecto creador y otro destructor; la consciencia colectiva ofrece valores culturales que permiten el trabajo creativo, la diferenciación y adaptación del individuo, pero puede operar colaborando a su identificación con la máscara y consiguiente masificación; el inconsciente colectivo (o más precisamente el sí-mismo) proporciona impulsos y símbolos que orientan el crecimiento de la personalidad, pero puede desorbitarla y hasta disolverla en las oscuridades de lo inconsciente, si el yo no se hace responsable de su vocación. Pero entendemos que, si nos limitáramos a estas precisiones, podría concluirse que el influjo de la sociedad es puramente consciente y no parcialmente inconsciente. Lo inconsciente junguiano admite un nivel cultural y social, cuya herencia (más allá de posibles disposiciones genéticas) se realiza a través del proceso educativo; en otros términos, la denominada consciencia colectiva es 'consciencia' para la sociedad como un todo, pero es asumida por el individuo, en gran medida, inconscientemente, a través de la misma atmósfera en la cual se educa. Por ello, la educación más elevada es, en buena medida, autoconocimiento a través de la formación cultural que, en parte, ha colaborado en la 'construcción' del sujeto. Así, desde el punto de vista individual, esa 'consciencia colectiva' es, en mayor o menor grado, según el caso, inconsciente. De allí que los conflictos sociales se reflejen (más aún, se elaboren) en la psique individual.

Jung descubre que los pacientes dependen de los grandes problemas de la sociedad, de tal manera que el conflicto de apariencia meramente individual se revela como un conflicto general de su ambiente y de su época. El terapeuta —en la medida en que verdaderamente lo sea— ayuda a sanar la sociedad y la cultura a través de su acción terapéutica individual, pues es allí, en el individuo, donde se 'padece' la época:

> *"Cuando contemplamos la historia de la humanidad no vemos sino la superficie exterior de los acontecimientos (...) En nuestra vida más privada y subjetiva no sólo padecemos una época, también la hacemos. ¡Nuestra época somos nosotros!"* [23]

Por cierto que este énfasis puesto en el individuo llevó a que, erróneamente, se tildara de individualista a la teoría junguiana. Pero el término 'individuo' en Jung alude a su etimología (lat. *individuus,* indivisible; *individuum,* átomo), es decir, no al hombre que creemos ser y que solemos identificar con nuestro ego o nuestra personalidad consciente, sino a la indivisible totalidad psíquica. Por otra parte, muchos de los textos referidos a su defensa del individuo desde el punto de vista social (o psico-social) se originan en una respuesta a las tendencias colectivistas de la época. De hecho, la teoría junguiana se opone, tanto al colectivismo como al individualismo; ambas son formas de disolución del sí-mismo. Solo una personalidad sólidamente desarrollada es socialmente fecunda; por el contrario, Jung afirma:

> *"...cuanto más pequeña sea la personalidad tanto más indefinida e inconsciente se torna, hasta confundirse con la sociedad, perdiendo su propio carácter, que se disuelve dentro de la totalidad del grupo. La voz interior es reemplazada, entonces, por la voz de la sociedad y de sus conveniencias y el destino es sustituido por las necesidades colectivas".*[24]

Se trata de una regresión del hombre a sus bases arcaicas; se diluye la consciencia en una *participation mystique*, en la que no existen individuos sino grupos. Pero mientras el hombre, genuinamente arcaico, mantiene una relación con los instintos (cuenta con el universo mítico, simbólico que lo contiene y le da sentido), el hombre moderno y, más aún, el hombre culto es *"...incapaz de percibir esa voz no garantizada por ninguna doctrina"* y corre así, el peligro de hundirse en un gregarismo como,

*respeto y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como 'potencias' (espíritus, démones, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos".*[21]

Por ello, la labor terapéutica —excediendo un abordaje limitadamente psicopatológico— recupera el sentido de la antigua *epiméleia*, de la *cura animarum*:

*"El principal interés de mi trabajo no reside en el tratamiento de la neurosis, sino en el acercamiento a lo numinoso. Es, no obstante, así: el ingreso en lo numinoso es la verdadera terapia, y en la medida en que uno llega a la experiencia numinosa, uno se libra del temor a la enfermedad".*[22]

El hombre es, para Jung, un ser doblemente colectivo, social y arquetípicamente. Cada uno de ellos presenta un aspecto creador y otro destructor; la consciencia colectiva ofrece valores culturales que permiten el trabajo creativo, la diferenciación y adaptación del individuo, pero puede operar colaborando a su identificación con la máscara y consiguiente masificación; el inconsciente colectivo (o más precisamente el sí-mismo) proporciona impulsos y símbolos que orientan el crecimiento de la personalidad, pero puede desorbitarla y hasta disolverla en las oscuridades de lo inconsciente, si el yo no se hace responsable de su vocación. Pero entendemos que, si nos limitáramos a estas precisiones, podría concluirse que el influjo de la sociedad es puramente consciente y no parcialmente inconsciente. Lo inconsciente junguiano admite un nivel cultural y social, cuya herencia (más allá de posibles disposiciones genéticas) se realiza a través del proceso educativo; en otros términos, la denominada consciencia colectiva es 'consciencia' para la sociedad como un todo, pero es asumida por el individuo, en gran medida, inconscientemente, a través de la misma atmósfera en la cual se educa. Por ello, la educación más elevada es, en buena medida, autoconocimiento a través de la formación cultural que, en parte, ha colaborado en la 'construcción' del sujeto. Así, desde el punto de vista individual, esa 'consciencia colectiva' es, en mayor o menor grado, según el caso, inconsciente. De allí que los conflictos sociales se reflejen (más aún, se elaboren) en la psique individual.

Jung descubre que los pacientes dependen de los grandes problemas de la sociedad, de tal manera que el conflicto de apariencia meramente individual se revela como un conflicto general de su ambiente y de su época. El terapeuta —en la medida en que verdaderamente lo sea— ayuda a sanar la sociedad y la cultura a través de su acción terapéutica individual, pues es allí, en el individuo, donde se 'padece' la época:

*"Cuando contemplamos la historia de la humanidad no vemos sino la superficie exterior de los acontecimientos (...) En nuestra vida más privada y subjetiva no sólo padecemos una época, también la hacemos. ¡Nuestra época somos nosotros!"* [23]

Por cierto que este énfasis puesto en el individuo llevó a que, erróneamente, se tildara de individualista a la teoría junguiana. Pero el término 'individuo' en Jung alude a su etimología (lat. *individuus,* indivisible; *individuum,* átomo), es decir, no al hombre que creemos ser y que solemos identificar con nuestro ego o nuestra personalidad consciente, sino a la indivisible totalidad psíquica. Por otra parte, muchos de los textos referidos a su defensa del individuo desde el punto de vista social (o psico-social) se originan en una respuesta a las tendencias colectivistas de la época. De hecho, la teoría junguiana se opone, tanto al colectivismo como al individualismo; ambas son formas de disolución del sí-mismo. Solo una personalidad sólidamente desarrollada es socialmente fecunda; por el contrario, Jung afirma:

*"...cuanto más pequeña sea la personalidad tanto más indefinida e inconsciente se torna, hasta confundirse con la sociedad, perdiendo su propio carácter, que se disuelve dentro de la totalidad del grupo. La voz interior es reemplazada, entonces, por la voz de la sociedad y de sus conveniencias y el destino es sustituido por las necesidades colectivas".* [24]

Se trata de una regresión del hombre a sus bases arcaicas; se diluye la consciencia en una *participation mystique*, en la que no existen individuos sino grupos. Pero mientras el hombre, genuinamente arcaico, mantiene una relación con los instintos (cuenta con el universo mítico, simbólico que lo contiene y le da sentido), el hombre moderno y, más aún, el hombre culto es *"...incapaz de percibir esa voz no garantizada por ninguna doctrina"* y corre así, el peligro de hundirse en un gregarismo como,

para Jung, era patente en Rusia, Italia y Estados Unidos en tiempos de guerra y post-guerra. El hombre moderno se ha unilateralizado y cree que ha logrado una desmitologización (o desmistificación). Sin embargo, como señala un ya célebre pasaje junguiano:

*"Estamos todavía tan poseídos por nuestros contenidos anímicos autónomos como si estos fueran dioses. Ahora se los llama fobias, obsesiones, etc.; brevemente, síntomas neuróticos. Los dioses han pasado a ser enfermedades, y Zeus no rige más el Olimpo, sino el* plexus solaris *y ocasiona curiosidades para la consulta médica, o perturba el cerebro de periodistas y políticos, quienes, involuntariamente, desencadenan epidemias psíquicas".*[25]

Todo ello es consecuencia de la moderna hipertrofia de la conciencia; *hybris,* que lleva a que los hombres no reparen en la peligrosa autonomía de lo inconsciente:

*"El supuesto de la existencia de dioses o demonios invisibles constituye una formulación de lo inconsciente, psicológicamente mucho más adecuada, aún cuando se trata de una proyección antropomórfica. (...) Si el proceso histórico de des-animación del mundo, o lo que es lo mismo, si el retiro de las proyecciones, continúa progresando como hasta el presente, todo cuanto se halle afuera, sea de carácter divino o demoníaco, habrá de volver al alma, al interior desconocido del hombre, de donde aparentemente partió".*[26]

Los dos errores materialistas que desacralizan la naturaleza externa ("*entre los sistemas galácticos no pudo descubrirse el trono divino*") y la interna ("*Dios es una ilusión motivada por la voluntad de poder o por la sexualidad reprimida*") forman parte del mismo movimiento que manifiesta y culmina en la "muerte de Dios". Pero Jung advierte:

*"Aquel a quien se le 'muere Dios', será víctima de la inflación".*[27]

Para Jung, la muerte de Dios significa:

*" 'Abandonó la imagen que habíamos hecho de Él, ¿y dónde volveremos a encontrarle?' El interregno está erizado de peligros, pues los hechos naturales impondrán sus*

*derechos bajo la forma de diversos 'ismos'. De ello no surge sino el anarquismo y la destrucción, porque a causa de la inflación, la* hybris *humana elige al yo, en su más ridícula mezquindad, para que señoree sobre el universo".*[28]

Y si esta muerte de Dios enuncia una verdad válida para Europa, para Occidente y, acaso, para el mundo entero, responde (o 'acompaña') un movimiento de la energía psíquica en cierto sentido arquetípico, presente en el mitologema del Dios que muere o desaparece y resucita o reaparece, ya sea para toda la comunidad, o bien, para unos pocos; ya sea externamente, en el ritual o en el renacer de la naturaleza o en la intimidad anímica. En esta época de la muerte y desaparición de Dios, no se ve al resucitado; se ha perdido el valor sumo que da vida y sentido y no se ha hallado nada a cambio. Psicológicamente, el hombre moderno no sabe proyectar la imagen divina. El retiro e introyección de esa imagen amenazan al hombre con la inflación y disolución de la personalidad.

Jung describe la aparición de mándalas o figuras circulares en la producción onírica e imaginativa de sus pacientes. Las delimitaciones redondas o cuadradas del centro tienen por finalidad la erección de muros protectores o de un *vas hermeticum* (recipiente hermético) que evite una irrupción o un desmoronamiento. En los antiguos mándalas hallamos de ordinario la divinidad; en el mándala del hombre moderno no se sustituye la divinidad, sino que, habitualmente, aparece simbolizada, no pocas veces, en la estructura geométrica. Cuando no se produce la proyección, lo inconsciente crea la idea de un hombre deificado, protegido, casi siempre privado de su personalidad y representado por un símbolo abstracto. Sin duda, ello conecta la psique del hombre moderno con modos arcaicos de pensar, pero, a la vez, lo abre a una indeterminación, sembrada de grandes peligros:

*"La aventura espiritual de nuestra época consiste en la entrega de la conciencia humana a lo indeterminado e indeterminable, si bien nos parece —y esto no sin razón— como si también en lo ilimitado rigieran aquellas leyes anímicas que el hombre no imaginó, pero cuyo conocimiento adquirió por la 'gnosis' en la simbólica del dogma cristiano, que tan sólo socavarán los necios negligentes y no los amantes del alma".*[29]

Quizá uno de los mayores méritos de la obra junguiana consiste en haber advertido —desde el punto de vista de una ciencia empírica, por cierto ampliada en su méto-

do— las huellas de lo sagrado en el simbolismo de la psique del hombre moderno o, si se quiere, contemporáneo. Allí parece despuntar aquello que permite salir del nihilismo incompleto, para utilizar la expresión de Nietzsche, en el cual nos hallamos sumidos. Esa totalidad se puede proyectar tomando la forma de una megalomanía de la dominación planetaria (un mesianismo salvífico y destructivo), pues no se trata solo de constatar el surgimiento del símbolo, sino de comprometerse con su significación y su fuerza numinosa. Este compromiso es espiritual, más precisamente religioso, como ya se dijo. Es menester la gestación de nuevos símbolos, desafío que requiere del concurso del yo consciente y de la voluntad, pero solo como punto de partida para concitar una apertura hacia un sentido que ha de darse en un lenguaje y en un modo inesperado y, a la vez, arcaico. Pero dicho símbolo (o conjunto de símbolos) debe superar la capacidad reductora del racionalismo y de toda forma de convencionalismo.

> *"Un símbolo* —escribe nuestro autor— *pierde fuerza, por así decirlo, mágica o, si se quiere, su fuerza redentora, tan pronto como se conoce su disolubilidad. De ahí que un símbolo eficaz haya de ser de naturaleza inatacable. Ha de ser la mejor expresión posible de la visión del mundo propio de una determinada época [y cultura], una expresión que, en cuanto a su sentido, sea imposible de superar; además ha de estar tan alejado de la comprensión que al intelecto crítico le falten todos los medios para poder disolverlo de manera válida; y, finalmente, su forma estética ha de resultarle convincente al sentimiento, de manera que tampoco puedan levantarse contra él argumentos sentimentales".*[30]

Trátase, en definitiva, del surgimiento o resurgimiento del Dios rejuvenecido; es el "Dios venidero" que procura una nostalgia escatológica y una expectación fecunda. Y tal es, como dijimos, el mensaje central del *Liber Novus*.

Como es sabido —desde el punto de vista de una psicopatología de la profundidad— en la psicosis, el paciente suele proyectar en el mundo externo la inminente ruptura de su personalidad y lo hace mediante alucinaciones y delirios vinculados al fin del mundo. ¿Pero, qué ocurre cuando se produce el movimiento inverso, a saber, cuando la misma consciencia colectiva (como consecuencia de una constelación de la época) muestra signos de una inminente ruptura, producto de una disolución del símbolo? Sin duda, esto da lugar a una psicosis colectiva más o menos latente

de proporciones gigantescas. ¿Será posible sanar el universo simbólico colectivo? No me refiero a paliativos, ni a meras buenas intenciones, menos aún a exhortaciones morales. Desde el punto de vista junguiano, ello requeriría una enorme fuerza espiritual capaz de levantar proyecciones, para así recuperar esa energía psíquica disociada y lograr que se ordene. Y permítasenos aquí la utilización de un lenguaje metafórico: ¿no supone todo apocalipsis una catástrofe (*katastrophé*: inversión, destrucción, ruptura), pero una catástrofe que duramente despeja y deja al descubierto la revelación, el apocalipsis? Si "*apokálypsis*" (revelación) es el sentido interno de la catástrofe, la destrucción, ¿no podrá anticiparse —en sentido junguiano del término— este proceso? La tarea heroica consistirá, entonces, en la recuperación o el descubrimiento del símbolo personal, cultural, planetario. Pero la tarea comienza en cada uno: *habentibus symbolum facilis est transitus*, con el símbolo el tránsito es fácil, decían los alquimistas. Y esa tarea de cada uno compromete a todos.

Jung afirmó:

> *"Pues hay algo en nuestra alma que no es individuo, sino pueblo, colectividad, humanidad. De algún modo somos parte de una sola gran alma, de un solo* homo maximus, *para decirlo con las palabras de Swedenborg"*.[31]

## Unidad y diversidad del opus junguiano

Con el solo objeto de ayudar al lector no avisado, hacemos una breve referencia a la obra de Jung a la luz del *Liber Novus* y consignamos, al final, una cronología esquemática de su vida y de su obra, intercalando las fechas de las visiones.[32]

Jung intentó descubrir y comprender los símbolos que dan sentido al efímero acontecer humano. El hombre contemporáneo, confiándose unilateralmente en su razón esclarecida, se cree libre de su propio mundo simbólico y de los influjos de los 'dioses' de antaño pero, como ya hemos señalado, para Jung los 'dioses' negados han pasado a ser enfermedades.

La publicación de *El libro rojo* agrega un nuevo desafío a la serie de confusiones que suele suscitar la obra de Jung; y es también, una oportunidad para superar di-

chas confusiones. Por cierto, no quisiéramos contribuir con esta apretada síntesis a la interminable serie de malentendidos, que alentados por ciertos adversarios y por supuestos seguidores, enmascaran su obra, reduciéndola a alguna fórmula. Sin duda, contribuye con ello la habitual ignorancia de su obra. En nuestra lengua, recién en 1999, la editorial Trotta inició la encomiable labor de edición de la *Obra Completa*, aunque aún no se cuenta —ni siquiera en alemán— con una edición crítica.

A la frecuente ignorancia de su obra, se agrega la de sus múltiples fuentes, que no siempre son meras 'influencias'. Tal es el caso de la alquimia, que para Jung forma *"...una corriente subyacente, cuya superficie está dominada por el cristianismo. La relación en que se encuentra con respecto a éste es la de un sueño con la conciencia, y así como el sueño compensa los conflictos de la conciencia, la alquimia procura llenar las lagunas de la tensión de opuestos que el cristianismo ha dejado abiertas"*.[33] Lo femenino, la materia, lo ctónico (las deidades subterráneas) y el mal forman parte esencial del universo simbólico del hombre y deben ser integrados. También contribuye con tantos malentendidos el carácter innovador de la teoría, sumado a las imprecisiones terminológicas y a las vacilaciones metodológicas propias del pionero. Jung admitió, ya anciano, que si se le otorgara una segunda etapa de vida, reuniría los *disiecta membra* de su obra e integraría los "comienzos sin continuación" en un todo.

Favorecen a esta confusión supuestos seguidores que hacen un uso acrítico de la teoría y aquellos que la 'defienden' reduciéndola a una teoría psicológica más. Pero el mérito de ésta consiste, precisamente, en intentar comprender al hombre no desde 'lo que está siendo', sino desde lo que puede llegar a ser, a partir de lo que, aparentemente, 'está siendo' y, por ello, recorre el hilo que conecta el abordaje —en sentido restringido— 'psicológico' inicial, limitadamente empírico de la psique y su despliegue en lo sagrado abierto a lo metafísico. Para lograrlo se constituye en una fenomenología de la experiencia humana, que solo inicialmente es 'psicológica' en sentido restringido, pero que deja de ser un mero 'método' para constituirse en orientación ontológica. La psicología vuelve a ser (contra Lange) 'psicología del alma' y, en definitiva, *kosmología*.

La denunciada 'leyenda freudiana', de acuerdo con la expresión de Henri Ellenberger, según la cual Freud "descubrió lo inconsciente" y fue el primero en estudiar científicamente los sueños y la sexualidad, perdura aún hoy, promovida por la pereza de, no pocas, historias de la psicología. De tal leyenda se deriva que todavía se conciba la psicología junguiana como un mero retoño —sea desviado o mejorado—

del psicoanálisis. La comparación entre ambas teorías y prácticas —tarea también intentada por el propio Jung— puede ser esclarecedora, pero si se quiere comprender la teoría junguiana es menester hacerlo, hasta donde sea posible, en sus propios términos.

Hasta antes de *El libro rojo*, nuestro conocimiento de la vida de Jung se limitaba a sus "memorias", *Recuerdos, sueños y pensamientos*, surgidas tanto de una labor estrictamente autobiográfica, como de la pluma de su discípula, Aniela Jaffé, quien ordenó el texto y algunas referencias indirectas. La información incompleta acerca de una vida poco común dio pábulo a biografías espurias. Por cierto, la acusación de nazismo, que algunos han levantado contra Jung, se basa en infundadas sospechas, pero es sabido que la sospecha es psicológicamente más efectiva que la evidencia. No podemos detenernos en la cuestión, pero quisiéramos señalar que solo desde hace poco tiempo, sabemos que Jung fue el Agente 488 de la *Office of Strategic Services* americana y que, de algún modo, lideró una fallida conspiración contra Hitler. Por cierto, la cuestión no afecta la teoría, pero el lector interesado debería comenzar por leer los textos de Jung referidos al tema, comenzando por el Epílogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual*.

Carl Gustav Jung nació y murió en Suiza. Desde pequeño padeció una religiosidad anquilosada, desconectada de la experiencia de lo sagrado, aunque tuvo algunos sueños que habrían funcionado como una suerte de compensación de este vacío espiritual. Estudió medicina en Basilea pero, desde joven, sus intereses fueron vastos y delatan su cosmovisión: leía los clásicos, Paracelso, Mesmer, Swedenborg, Kant, Schopenhauer, Eduard von Hartmann y, sobre todo, a Goethe y a Nietzsche. En 1900 ingresó en Burghölzli, la clínica psiquiátrica de Zúrich dirigida por Eugen Bleuler. En 1902 publicó su tesis en la que sostiene que los fenómenos 'ocultos' merecen atención, pues dan cuenta del carácter autónomo y creador de lo inconsciente. A partir de 1904, publicó trabajos relacionados con sus experimentos de asociación de palabras que le permitieron acuñar el concepto de 'complejo'. En 1907 comenzó su colaboración con Freud, quien pronto lo consideró su 'heredero', que duró hasta 1913. En 1912 Jung publicó *Transformaciones y símbolos de la libido* (reelaborado en 1952) que determinó su separación definitiva del psicoanálisis. Allí se lee que los símbolos funcionan como transformadores: transfieren la libido de una forma 'inferior' a una 'superior'. La libido no es meramente sexual y demuestra carácter prospectivo, orientador y creativo:

chas confusiones. Por cierto, no quisiéramos contribuir con esta apretada síntesis a la interminable serie de malentendidos, que alentados por ciertos adversarios y por supuestos seguidores, enmascaran su obra, reduciéndola a alguna fórmula. Sin duda, contribuye con ello la habitual ignorancia de su obra. En nuestra lengua, recién en 1999, la editorial Trotta inició la encomiable labor de edición de la *Obra Completa*, aunque aún no se cuenta —ni siquiera en alemán— con una edición crítica.

A la frecuente ignorancia de su obra, se agrega la de sus múltiples fuentes, que no siempre son meras 'influencias'. Tal es el caso de la alquimia, que para Jung forma *"...una corriente subyacente, cuya superficie está dominada por el cristianismo. La relación en que se encuentra con respecto a éste es la de un sueño con la conciencia, y así como el sueño compensa los conflictos de la conciencia, la alquimia procura llenar las lagunas de la tensión de opuestos que el cristianismo ha dejado abiertas"*.[33] Lo femenino, la materia, lo ctónico (las deidades subterráneas) y el mal forman parte esencial del universo simbólico del hombre y deben ser integrados. También contribuye con tantos malentendidos el carácter innovador de la teoría, sumado a las imprecisiones terminológicas y a las vacilaciones metodológicas propias del pionero. Jung admitió, ya anciano, que si se le otorgara una segunda etapa de vida, reuniría los *disiecta membra* de su obra e integraría los "comienzos sin continuación" en un todo.

Favorecen a esta confusión supuestos seguidores que hacen un uso acrítico de la teoría y aquellos que la 'defienden' reduciéndola a una teoría psicológica más. Pero el mérito de ésta consiste, precisamente, en intentar comprender al hombre no desde 'lo que está siendo', sino desde lo que puede llegar a ser, a partir de lo que, aparentemente, 'está siendo' y, por ello, recorre el hilo que conecta el abordaje —en sentido restringido— 'psicológico' inicial, limitadamente empírico de la psique y su despliegue en lo sagrado abierto a lo metafísico. Para lograrlo se constituye en una fenomenología de la experiencia humana, que solo inicialmente es 'psicológica' en sentido restringido, pero que deja de ser un mero 'método' para constituirse en orientación ontológica. La psicología vuelve a ser (contra Lange) 'psicología del alma' y, en definitiva, *kosmología*.

La denunciada 'leyenda freudiana', de acuerdo con la expresión de Henri Ellenberger, según la cual Freud "descubrió lo inconsciente" y fue el primero en estudiar científicamente los sueños y la sexualidad, perdura aún hoy, promovida por la pereza de, no pocas, historias de la psicología. De tal leyenda se deriva que todavía se conciba la psicología junguiana como un mero retoño —sea desviado o mejorado—

del psicoanálisis. La comparación entre ambas teorías y prácticas —tarea también intentada por el propio Jung— puede ser esclarecedora, pero si se quiere comprender la teoría junguiana es menester hacerlo, hasta donde sea posible, en sus propios términos.

Hasta antes de *El libro rojo*, nuestro conocimiento de la vida de Jung se limitaba a sus "memorias", *Recuerdos, sueños y pensamientos*, surgidas tanto de una labor estrictamente autobiográfica, como de la pluma de su discípula, Aniela Jaffé, quien ordenó el texto y algunas referencias indirectas. La información incompleta acerca de una vida poco común dio pábulo a biografías espurias. Por cierto, la acusación de nazismo, que algunos han levantado contra Jung, se basa en infundadas sospechas, pero es sabido que la sospecha es psicológicamente más efectiva que la evidencia. No podemos detenernos en la cuestión, pero quisiéramos señalar que solo desde hace poco tiempo, sabemos que Jung fue el Agente 488 de la *Office of Strategic Services* americana y que, de algún modo, lideró una fallida conspiración contra Hitler. Por cierto, la cuestión no afecta la teoría, pero el lector interesado debería comenzar por leer los textos de Jung referidos al tema, comenzando por el Epílogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual*.

Carl Gustav Jung nació y murió en Suiza. Desde pequeño padeció una religiosidad anquilosada, desconectada de la experiencia de lo sagrado, aunque tuvo algunos sueños que habrían funcionado como una suerte de compensación de este vacío espiritual. Estudió medicina en Basilea pero, desde joven, sus intereses fueron vastos y delatan su cosmovisión: leía los clásicos, Paracelso, Mesmer, Swedenborg, Kant, Schopenhauer, Eduard von Hartmann y, sobre todo, a Goethe y a Nietzsche. En 1900 ingresó en Burghölzli, la clínica psiquiátrica de Zúrich dirigida por Eugen Bleuler. En 1902 publicó su tesis en la que sostiene que los fenómenos 'ocultos' merecen atención, pues dan cuenta del carácter autónomo y creador de lo inconsciente. A partir de 1904, publicó trabajos relacionados con sus experimentos de asociación de palabras que le permitieron acuñar el concepto de 'complejo'. En 1907 comenzó su colaboración con Freud, quien pronto lo consideró su 'heredero', que duró hasta 1913. En 1912 Jung publicó *Transformaciones y símbolos de la libido* (reelaborado en 1952) que determinó su separación definitiva del psicoanálisis. Allí se lee que los símbolos funcionan como transformadores: transfieren la libido de una forma 'inferior' a una 'superior'. La libido no es meramente sexual y demuestra carácter prospectivo, orientador y creativo:

*"...hacía falta un hombre que primero experimentara, en sí mismo, el doble aspecto de la psique, y tomara conocimiento, en sí mismo, de la legitimidad de la totalización (o individuación)".*[34]

En ese sentido, *El libro rojo* no es stricto sensu una obra científica, pero en sentido amplio (y profundo) es un "experimento científico", como el mismo Jung lo llama, que le sirve para fundamentar empíricamente su teoría, pues él mismo debía llevar a cabo la experiencia originaria y esforzarse por fijarla sobre un fondo de realidad; de no ser así, se hubiera quedado en meras especulaciones subjetivas incapaces de cobrar vida. Por eso insiste en que toda su obra proviene de las imaginaciones y sueños iniciales.

Quizá, una primera aproximación a la génesis de *El libro rojo* pueda hacerse, a partir de aquel primer sueño que Jung recuerda y que lo iniciara en "los secretos de la tierra". Se encontraba en un prado y descubrió un hoyo tapiado, rectangular, por cuyas escaleras descendió titubeando. Tras unas cortinas divisó un suntuoso trono real. Allí había una figura elevada de carne y piel, llena de vida, pero sin rostro ni cabello y con un solo ojo que miraba fijo hacia arriba. Luego escuchó el grito de su madre: *"Sí, mírale. ¡Es el ogro!".*[35] El encuentro con esta figura vital del inframundo, tal vez podría considerarse *in nuce* lo que más tarde aparecería como el "espíritu de la profundidad", cuyo símbolo prístino, la serpiente, será el *leitmotiv* del libro. Pero, sin duda, lo que preparó el terreno para *El libro rojo* fue el profundo y comprometido estudio que Jung le dedicó a la mitología y que, de alguna manera, quedó plasmado en la obra recién mencionada *Transformación y símbolos de la libido.* De aquella época, Jung cuenta:

*"Me parecía que estaba viviendo en un asilo para enfermos mentales que yo mismo había creado. Andaba con todas estas figuras fantásticas: centauros, ninfas, sátiros, dioses y diosas, como si ellos fuesen pacientes que yo estuviese analizando. Leía un mito griego o negro como si un alienado me estuviese contando su* anamnesis*".*[36]

Es importante tener en cuenta que no está psicopatologizando la mitología, sino que, desde un punto de vista psicológico, descubre y experimenta el ámbito donde es posible establecer el diálogo con lo inconsciente a través de figuras míticas. Esto lo llevó a preguntarse por su propio mito, en pocas palabras, cuál es el sentido de su

propia existencia dentro de su comunidad y en el lugar y tiempo que le tocó vivir. Quien cree que vive sin un mito o fuera de él:

*"...es un desarraigado que no se halla sinceramente vinculado con el pasado, con lo ancestral (que siempre vive en él), ni con la sociedad humana actual. No habita en una casa como los demás, ni come y bebe como los demás, sino que lleva una vida para sí, embrollado en un delirio subjetivo fraguado por su entendimiento, convencido de que ese delirio es precisamente la verdad descubierta".*[37]

En estas elocuentes palabras, escritas en el prólogo de la reedición de esta obra cuarenta años después de ser publicada, se encuentra una descripción del hombre actual y, además, —lo que es más lamentable— se mantiene el eco profético. Con todo, continúa diciendo:

*"Me sentía acosado a preguntarme muy en serio: '¿Qué es el mito que tú vives?' No podía dar una respuesta a esa pregunta, sino que tenía que confesarme que yo no vivía propiamente con un mito ni dentro de él, antes bien en una insegura nube de posibilidades de opinión que, en todo caso, yo consideraba con creciente desconfianza. No sabía que vivía un mito, y aun cuando lo hubiera sabido, no por eso habría conocido el mito que disponía de mi vida prescindiendo de mi mente".*[38]

Ciertamente, era necesario participar de su mito, vivirlo, para conocerlo realmente:

*"De ahí resultó naturalmente la resolución de aprender a conocer 'mi' mito, y consideré que esa era la misión por antonomasia, pues —me dije— ¿cómo podría tener en cuenta frente a mis pacientes mi factor personal, mi ecuación personal, tan indispensable para el conocimiento del otro, si no tuviera consciencia de él?".*[39]

En ese entonces, ya estaban dadas las condiciones para la profunda indagación a la que se dedicó como un verdadero pionero que se dispone a explorar tierras ignotas. Por cierto, no podemos seguir la evolución de la obra junguiana que se reelabora y amplía permanentemente. Los desarrollos teóricos se consignan en los volúmenes 6, 7, 8 y 9/1; su lectura de la cultura, en los volúmenes 9/2 a 15; las cuestiones psicoterapéuticas, en el volumen 16; las cuestiones de psicología evolutiva, en el 17. En

realidad, cada tema supone el resto y los 220 trabajos de la *Obra Completa* deberían integrarse con la lectura de sus seminarios, cartas, memorias, con el estudio de sus fuentes filosóficas, científicas, religiosas y mitológicas y, sobre todo, con las experiencias cuidadosamente anotadas de *El libro rojo*. La importancia de este último trasciende el ámbito de lo subjetivo. Jung comprendió que las intuiciones conquistadas allí no están destinadas solo para él, sino que son una respuesta al *Zeitgeist*, al espíritu de este tiempo, constelado sobre el polo de la justificación, la utilidad y el valor, como se señala en su comienzo. Retrospectivamente, varios años más tarde, diría: *"Cuando hoy vuelvo la vista atrás y medito sobre el sentido de lo que me sucedió en la época de mi trabajo sobre las fantasías me parece como si hubiese presentado ante mí una embajada con plenos poderes. En las imágenes, había cosas que no solo me afectaban a mí, sino también a muchos otros. De ello resultó que ya no pudiera considerar que me pertenecían a mí nada más. A partir de entonces, mi vida pertenecía a lo universal".*[40] Ante el embate de lo inconsciente, a diferencia de Nietzsche, supo asirse a la vida cotidiana mediante tres anclas: la vida familiar, su profesión de psicólogo clínico y el ejercicio físico de navegar a vela por el lago de Zúrich. Eventualmente practicaba yoga, aunque solo hasta conseguir serenarse y poder continuar el diálogo con el espíritu de la profundidad.

Pero en aquel entonces se abría un abismo entre él y su prójimo. Necesitaba encontrar la forma de elaborar el material y emprender el camino de vuelta:

> *"Mi ciencia fue el medio y la única posibilidad de salir de aquel caos".*[41]

Solo mediante la demostración de que tales experiencias son reales —porque actúan— y que como experiencias colectivas pueden repetirse también en otros, podría suturar el mundo interno con el externo. Tarea que se convertiría, en cierta forma, en el sentido de su vida y obra:

> *"Me costó cuarenta y cinco años, por así decirlo, incluir en el costal de mi obra científica las cosas que entonces sentía y anotaba [...] tropecé con esta corriente de lava, y las pasiones que existían en su fuego transformaron y reestructuraron mi vida. Tal era la materia prima de la cual se formó, y mi obra constituye un esfuerzo más o menos acertado de incorporar esta materia candente en la ideología de mi época".*[42]

Para Jung, lo inconsciente personal está constituido primariamente por contenidos olvidados o reprimidos y lo inconsciente colectivo, fundamentalmente, por arquetipos. Inicialmente estuvo influido, entre otros, por A. Bastian, H. Usener, Hubert y Mauss, L. Lévy-Bruhl y J. Burckhardt. Jung tomó de este último la expresión 'imagen primigenia', para referirse a mitologemas que se plasman a través de la historia en innumerables formas, dan cuenta del modo de comprender y de estar en el mundo y perviven en el hombre, en sus sueños, visiones, fantasías. A partir de 1919, introduce el término 'arquetipo' que toma de la tradición platónica tardía y, con ello, algunas precisiones; los arquetipos son disposiciones que organizan el material captado conscientemente, no son representaciones heredadas, sino posibilidades heredadas de representaciones. Los arquetipos son innumerables, pero Jung se aboca sobre todo al estudio de la 'máscara', la 'sombra', '*anima-animus*' y el 'sí-mismo', que abarca consciente-inconsciente y se manifiesta dinámicamente guiando la individuación. Este proceso supone la apropiación del sentido inmanente a la energía psíquica por parte del yo. Es fácil demostrar que para Jung la energía psíquica, si bien puede describirse a partir de un modelo energetista finalista-cuantitativo, en última instancia, es 'actividad imaginativa'.

El proceso de individuación no se limita a una cuestión intrapsíquica pues suscita una mayor conciencia del mundo, del prójimo y de la trascendencia. El concepto empírico de sincronicidad —que Jung elabora apoyándose en la física cuántica y el taoísmo— descubre la existencia de un sentido que subyace y excede la dicotomía sujeto-objeto. Si la teoría junguiana se centra en el proceso de individuación, toda terapia es o desemboca en una *cura animarum*, pues recupera la vivencia de lo sagrado.

Historia de la cultura y lectura de la psique individual se complementan para comprender el mundo simbólico que anticipa los acontecimientos de la humanidad. El mundo simbólico no asumido posee, invade y causa infinitos males; tal como ocurrió con la constelación de Wotan en el mundo germánico y seguirá ocurriendo si el hombre no se compromete con su proceso de individuación. A ello apuntan varios de los trabajos incluidos en *Civilización en transición* (volumen 10 de su *Obra Completa*); también sus trabajos sobre arte y literatura —por ejemplo, sobre Picasso o Joyce— intentan mostrar, en la fragmentación del mundo contemporáneo, los síntomas de una renovación (volumen 15).

Pero los estudios sobre cuestiones culturales particulares se conciben desde el trasfondo de una aproximación que intenta abarcar el movimiento espiritual de la

humanidad como un todo, tal es el caso de Aion que da cuenta de la versión del sí-mismo que viene gestándose en Occidente desde hace dos mil años. Por cierto, la clave para comprender tal movimiento la provee, fundamentalmente, la alquimia (volúmenes 12, 13 y 14). De los variados textos referidos a la religión occidental, quizá el más conocido es *Psicología y religión* (en el volumen 11 de la *Obra Completa*), que desemboca en la "muerte de Dios", acontecimiento vigente en el hombre contemporáneo, en cuya psique reaparece la divinidad abismada.

Pero acaso el eco más evidente de *El libro rojo* lo hallamos en el polémico *Respuesta a Job,* que presentamos brevemente a la luz de un estudio iluminador de Henry Corbin.[43] En él, Jung examina la representación de Yahweh en el Libro de Job en términos de sus relaciones amorales e indiferenciadas con el hombre. Yahweh aparece allí mucho más 'humano' que divino; es injusto, irracional y con menor conciencia moral que el propio Job, quien pide a Dios que lo defienda de Dios mismo, situación que simboliza la naturaleza dual de Dios como protector y perseguidor, como bueno y malo a la vez. Esta antinomia de Dios da cuenta de una potente tensión de opuestos que comienzan a conciliarse en el diálogo —en buena medida frustrado— entre ambos. La omnipotencia divina no condice con la omnisciencia y la Justicia que de Él se espera. Sin duda, Jung no pretende realizar una lectura exegética, sino un análisis psicológico y, para ello, muestra momentos de la autorrevelación de Dios a través de un recorrido por la literatura sapiencial veterotestamentaria y la literatura cristiana, particularmente apocalíptica. Y si bien este 'Dios Inconsciente' parece asimilable al demiurgo gnóstico, Jung describe —en clave alquímica— la integración del hombre y lo divino en una 'no-dualidad' que se corresponde, en clave psicológica, con la integración yo/sí-mismo. Esta integración comienza por la mediación de Sophía, fuerza femenina coeterna con Dios. Sophía aparece en tres momentos: primero en el modo ya descrito de la ausencia, luego en una *anámnesis* que aparece en Proverbios, Sabiduría y Eclesiástico y, por último, en su exaltación, en clave apocalíptica.

Respecto de la *anámnesis*, basta mencionar que los hombres, al sentirse expuestos a la arbitrariedad de Yahweh, necesitan de Sophía, que hasta entonces solo se opuso a la nada del hombre. Pero la Sophía preexistente reaparece anunciando una renovación mediante una *hierogamia* divina, eterna, aunque, hasta entonces, insospechada, que desemboca en la creación del segundo Adam, el Hombre-Dios. De la meditación sobre las visiones apocalípticas, se proyectará la alta bóveda del dogma

de la Asunción de María, verdadera respuesta a Job. Esta Mujer se une en el Pleroma a Dios, lo cual permitiría el nacimiento del *filius sapientiae*, como una encarnación continua. Anticipación juanina a Jakob Böehme y a la alquimia, que reaparece en Meister Eckhart o Angelus Silesius. El hombre empírico será, así, el lugar del nacimiento de Dios, que permite la correspondencia (no la identificación psicologista) entre Dios y el sí-mismo.

Para comprender el surgimiento del hombre total es menester una aproximación a la espiritualidad oriental, complementaria y no opuesta a la occidental. En la obra junguiana, el equívoco término 'Oriente' se centra, fundamentalmente, en el yoga, en su acepción amplia, comprendido como un fenómeno panasiático que incluye el budismo y el taoísmo. Estos trabajos surgen de un doble estímulo: por una parte, los textos orientales lo sacaron de su aislamiento, le permitieron comprender fenómenos arquetípicos que el 'yoga' estudia e induce, análogos a los que se constataban en algunos pacientes (por ejemplo, formaciones mandálicas) y por la otra, de su amistad con destacados especialistas como Richard Wilhelm, Heinrich Zimmer, Daisetz T. Suzuki, Evans Wentz, etcétera.

Jung reconoce el valor de la espiritualidad oriental, pero critica tanto una apropiación acrítica del Oriente —que no tiene en cuenta el propio inconsciente cultural— como toda hipercrítica materialista, que desmerece la espiritualidad oriental o la reduce mediante un abordaje meramente erudito. El desafío occidental consiste en "*...obtener los valores orientales desde dentro y no desde fuera, buscándolos en nosotros, en lo inconsciente*". La imitación impide el proceso de individuación y suscita una peligrosa posesión inconsciente. Occidente desarrolló sus propias prácticas o vías (teúrgia, el hesicasmo, los ejercicios de San Ignacio), pero no están vigentes. Jung no duda que, con el correr de los siglos, Occidente producirá su propio yoga sobre la base creada por el cristianismo. Quizá, avizoró su obra como un eslabón más en esa dirección. Su mensaje práctico, dirigido a todos los hombres, retoma —en clave contemporánea y con base científica— aquello que las tradiciones espirituales sostienen en su esencia desde siempre: el hombre es responsable de descubrir un tesoro oculto en su interior. Tal tarea ardua, individual y universal, personal y colectiva, carece de garantías y no puede suplirse con pertenencias a determinados grupos o con simples rechazos.

El espíritu de la profundidad llama a una aventura espiritual; en definitiva, a narrar con la propia vida esa historia inmarcesible de la que ya hablamos:

*"En alguna parte, alguna vez, hubo una Flor, una Piedra, un Cristal; una Reina, un Rey, un Palacio; un Amado y una Amada, hace mucho, sobre el Mar, en una Isla, hace cinco mil años... Es el Amor, es la Flor Mística del Alma, es el Centro, es el Sí-Mismo..."*[44]

# Introducción_Notas

1. Serrano, Miguel, *El círculo hermético. De Hermann Hesse a C. G. Jung*, Buenos Aires, Kier, 1982, p. 96.
2. Jung C. G., *Recuerdos*, p. 306.
3. Cfr. *ELR*, pp. 213-216. También podrá encontrarse una 'Nota del Editor' que enumera los diversos manuscritos que se utilizaron para establecer el texto inacabado del *Liber Novus*, así como los criterios elegidos para ello, cfr. pp. 224-225.
4. Sobre el mito del héroe, Bauzá, Hugo F., *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
5. Aparece aquí la idea de lo 'errante', "Das Wanders ist ein Bild der Sehnsucht" en *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1912), Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag GMBH & Co. KG, 199, p. 206. Por cierto, equivale a *OC* 5, § 299, en castellano *Símbolos de transformación*, cit., p. 218.
6. *Símbolos de transformación*, cit., p. 184 y *OC* 5, § 251. Cfr. Erich Neuman, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, n. 19, *OC* 10, Zúrich, Rasxher Verlag, 1949.
7. Cfr. Rank, Otto, *El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires, Paidós, 1961. Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlín, Drück und Verlag von Georg Reimer, 1904.
8. *Símbolos de transformación*, cit., p. 224. *OC* 5, § 309.
9. *OC* 10, § 676.
10. *OC* 7, § 369.
11. *Liber Primus*, cap. VIII, p. 242.
12. *Recuerdos*, p. 224.
13. *OC* 12, § 457.
14. Cfr. *Liber Secundus*, cap. VIII.
15. *OC* 11, § 146.
16. "El significado de la psicología para el presente" en Jung, C. G., *Civilización en transición*, en *OC* 10, 7, § 290.
17. "Vom Werden der Persönlichkeit" en Jung, C. G., *Über die Entwicklung der Persönlichkeit*, en *GW*, vol. 17, 7, § 302.
18. "Wotan" en Jung, C. G., *OC* 10, 10, § 389.
19. *OC* 9, 17, § 879.
20. "Radiogespräch München", en *Das symbolische Leben*, en *GW* 18/2 , 11, § 1289.

21. Jung, C. G., *Psicología y religión,* Barcelona, 1994, p. 23, con leves retoques de acuerdo con *GW* 11, § 8.
22. Jung, C. G., carta del 28 de agosto de 1945 en *Briefe,* Olten-Friburgo, 1972, vol. 1, p. 465.
23. Jung, C. G., "El significado de la psicología para el presente", en *OC* 10, § 144.
24. Jung, C. G., *OC* 17, § 302.
25. Jung, C. G., "Introducción" a *El secreto de la flor de oro,* Barcelona, 1991, p. 52 (*GW* 13, 1, § 54).
26. Jung, C. G., *Psicología y religión,* cit., p. 137-138 (*GW* 11, 1, § 141.
27. *Íbid.*, p. 138 (*GW* 11, 1 § 142).
28. *Íbid.*, pp. 141-142 (*GW* 11, 1 § 144).
29. *Íbid.*, *in fine*, p. 168 (*GW* 11, 1, § 168).
30. Jung, C. G., *Tipos psicológicos,* Barcelona, 1994, § 446 (*GW* 6, § 401).
31. Jung, C. G. "El problema anímico del hombre moderno", en *OC* 10, 4, § 175.
32. Nos basamos en nuestro artículo de difusión "De los dioses escondidos en la mente", Diario Clarín, *Revista Ñ*, Buenos Aires, 24 de febrero de 2007. Cfr. Bair, D., *Jung. A Biography*, Nueva York, Black Bay Books, 2003. Wehr, G., *C. G. Jung. Su vida, su obra y su influencia*, Buenos Aires, Paidós, 1991. Jung, C. G., *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2002, p. 229. Shamdasani, S., "Liber Novus. El libro rojo de C. G. Jung", en Jung, C. G., *El libro rojo*, Buenos Aires, Malba-Fundación Costantini, 2010, pp. 193-223.
33. *OC* 12, § 26.
34. Wehr, G., *op. cit.*, p. 163.
35. Jung, C. G., *Recuerdos, sueños y pensamientos*, cit., pp. 26-27.
36. Shamdasani, S., *op. cit.*, p. 197. La cita corresponde a *OC* B, Seminarios, *Psicología analítica.*
37. Jung, C. G., *Símbolos de transformación*, cit., p. 16.
38. *Ibíd.*, p. 17.
39. *Ibíd.*
40. Jung, C. G., *Recuerdos, sueños y pensamientos*, cit., p. 229.
41. *Ibíd.*
42. *Ibíd.*, p. 237.
43. Corbin Henry, *La Sophia éternelle,* en *Carl Gustav Jung* (ed. M. Cazenave), París, L'Herne, pp. 264-292.
44. Serrano, M., *op. cit.*, p. 96.

# Cronología

A continuación consignamos una cronología que da cuenta de algunos hitos fundamentales de la vida y la obra de Jung, y destacamos en color la datación de las visiones, comentarios e imágenes de *El libro rojo.*

ABREVIATURAS: *LP (Liber Primus), LS (Liber Secundus), OC* (Obra completa), *RSP (Recuerdos, sueños y pensamientos).*

## 1875

Nace el 26 de julio en Kesswil, Suiza. De niño sueña que desciende por un agujero a una habitación donde encuentra un tronco de piel y carne con un ojo en la parte superior, que relaciona con Jesucristo. Años después comprendió que este sueño fue una especie de iniciación en "los secretos de la tierra" (*RSP*, p. 30).

## 1887

Visión de Dios quien desde su trono arroja excremento demoliendo la catedral. Primera experiencia del "Dios viviente inmediato, que se alza omnipotente y libre por encima de la Iglesia" (*RSP*, p. 57).

## 1895-1900

Estudios de Ciencias Naturales y después Medicina en la Universidad de Basilea. Sesiones de espiritismo con su prima médium Helene Preiswerk.

## 1900

Decide especializarse en Psiquiatría. Ingresa a fines de año en la clínica Burghölzli, bajo la dirección del profesor Bleuler.

## 1902

Doctorado en Medicina, concedido por la Universidad de Zúrich, con la tesis "Acerca de la psicología y la psicopatología de los llamados fenómenos ocultos" (en *OC* 1), con gran influencia de T. Flournoy. Viaja a París a estudiar con P. Janet. Al año siguiente, se casa con Emma Rauschenbach con quien tiene 5 hijos.

## 1903-1905

Médico en la clínica Burghölzli. Descubrimiento del complejo afectivo a través de su test de asociación de palabras (*OC* 2).

## 1905-1909

Médico superior en Burghölzli.

## 1905-1913

Profesor suplente en la Universidad de Medicina, de la Universidad de Zúrich.

## 1906-1907

Primeros contactos epistolares con Freud y posterior encuentro. Toma partido públicamente, por el psicoanálisis. Publica "Sobre la psicología de la *dementia preacox*: un ensayo" (en *OC* 3).

## 1912

Publica *Transformaciones y símbolos de la libido* (reeditado con el título *Símbolos de transformación*, *OC* 5). Primeras ideas sobre lo inconsciente colectivo, concepción de símbolo y libido, importancia de la imaginación. Ruptura teórica con el psicoanálisis.

## 1913

### Octubre

Repetida visión de inundación de las tierras del Norte por un mar de sangre y muerte de miles. Una voz dice que esto se volverá real (*RSP*, pp. 209-210).

### 27 de octubre

Carta a Freud en la que rompe su relación con él (*OC* D. Epistolario. Correspondencia Freud/Jung, carta 357 J).

### Noviembre

Comienza a escribir los *Libros negros,* que luego transcribirá a *ELR.*

### 12 de noviembre

Cap. i

"El reencuentro del alma" *(LP).*

### 14 de noviembre

Cap. ii

"Alma y Dios" *(LP).*

15 DE NOVIEMBRE

CAP. III

"Sobre el servicio del alma" (*LP*).

28 DE NOVIEMBRE

CAP. IV

"El desierto" (*LP*).

11 DE DICIEMBRE

"Experiencias en el desierto" (*LP*).

12 DE DICIEMBRE

CAP. V

"Viaje infernal hacia el futuro" (*LP*).

13 DE DICIEMBRE

Conferencia en la Asociación Psicoanalítica de Zúrich: "Acerca de la psicología de lo inconsciente".

17 DE DICIEMBRE

CAP. VI

"Escisión del espíritu" (*LP*).

18 DE DICIEMBRE

CAP. VII

"Asesinato del héroe" (*LP*).

19 DE DICIEMBRE

CAP. VIII

"Concepción de Dios" (*LP*).

21 DE DICIEMBRE

CAP. IX

"*Mysterium.* Encuentro" (*LP*).

22 DE DICIEMBRE

CAP. X

"Instrucción" (*LP*).

25 DE DICIEMBRE

CAP. XI

"Resolución" (*LP*). Pie de un gigante pisando una ciudad, homicidio, sangrienta crueldad.

26 DE DICIEMBRE

CAP. I

"El Rojo" (*LS*).

28 DE DICIEMBRE

CAP. II

"El castillo en el bosque" (*LS*).

29 DE DICIEMBRE

CAP. III

"Uno de los inferiores" (*LS*).

30 DE DICIEMBRE

CAP. IV

"El anacoreta" (*LS*).

## 1914

1 DE ENERO

CAP. V

"Dies II" (*LS*).

2 DE ENERO

CAP. VI

"La muerte" (*LS*). Visión de un mar de sangre y una procesión de multitudes muertas.

5 DE ENERO

CAP. VII

"Los restos de templos tempranos" (*LS*).

8 DE ENERO

CAP. VIII

"Primer día" (*LS*).

9 DE ENERO

CAP. IX

"Segundo día" y

CAP. X

"Los encantamientos" (*LS*).

10 DE ENERO

CAP. XI

"La apertura del huevo" (*LS*).

12 DE ENERO

CAP. XI

"El infierno" (*LS*).

13 DE ENERO

CAP. XIII

"El asesinato sacrificial" (*LS*).

14 DE ENERO

CAP. XIV

"La locura divina" (*LS*).

17 DE ENERO

CAP. XV

"Nox secunda" (*LS*). Primera aparición de los muertos en *ELR*.

18 DE ENERO

CAP. XVI

"Nox tertia" (*LS*).

19 DE ENERO

CAP. XVII

"Nox quarta" (*LS*).

22 DE ENERO

CAP. XVIII

"Las tres profecías" (*LS*). Su alma sube desde las profundidades y le pregunta si aceptará la guerra y la destrucción. Ella le muestra imágenes de destrucción, armas militares, restos humanos, barcos hundidos, Estados destrozados, etc.

23 DE ENERO

CAP. XIX

"El don de la magia" (*LS*).

27 DE ENERO

CAP. XX

"El camino de la cruz" (*LS*).

27 DE ENERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 1. Primera aparición de Filemón.

29 DE ENERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 2.

1 DE FEBRERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 3.

2 DE FEBRERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 4.

9 DE FEBRERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 5.

11 DE FEBRERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 6.

13 DE FEBRERO

Conferencia: "Acerca del simbolismo del sueño" en la Sociedad Psicoanalítica de Zúrich.

23 DE FEBRERO

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 7.

30 DE MARZO AL 13 DE ABRIL

Viaje a Rávena. Profunda impresión del monumento funerario de Gala Placidia. (*RSP*, pp. 334-339).

19 DE ABRIL

CAP. XXI

"El mago" (*LS*). Parte 8.

19 AL 21 DE ABRIL

*Escrutinios*.

Parte 1 y comienza parte 2.

20 DE ABRIL

Renuncia a la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

30 DE ABRIL
Abandona su cátedra en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zúrich.

ABRIL-JUNIO
Termina los *Libros negros* (2-5) del *LP* y *LS* y escribe los *Libros negros* 5 y 6, correspondientes a *Escrutinios*. Tiene tres veces el mismo sueño: estaba en un país extranjero, no tenía forma de regresar rápido a su casa por barco, seguido del advenimiento de un frío glacial. En el último sueño, aparece un árbol con uvas que él ofrece a la muchedumbre (*RPS*, p. 210).

21 DE MAYO
Continúa parte 2 de *Escrutinios*. Una voz dice que los sacrificados caerán a izquierda y derecha.

23 AL 25 DE MAYO
Termina parte 2 de *Escrutinios*. Estado de profunda tristeza.

24 DE JUNIO
El alma le dice que lo más grande va a lo más pequeño. Luego permanece en silencio por un año entero.
(*Escrutinios*. Parte 2).

20 DE JULIO
Conferencia en la Sociedad Psico-Médica de Londres sobre el método constructivo. ("Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos", en *OC* 3).

28 DE JULIO
Conferencia en la Asociación Médica Británica sobre el aspecto compensador de lo inconsciente. ("Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología", en *OC* 3).

1 DE AGOSTO
Estalla la Primera Guerra Mundial. Comprende que sus visiones no eran el pródromo de un brote esquizofrénico, sino visiones anticipatorias de la guerra.

30 DE ABRIL
Abandona su cátedra en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zúrich.

ABRIL-JUNIO
Termina los *Libros negros* (2-5) del *LP* y *LS* y escribe los *Libros negros* 5 y 6, correspondientes a *Escrutinios*. Tiene tres veces el mismo sueño: estaba en un país extranjero, no tenía forma de regresar rápido a su casa por barco, seguido del advenimiento de un frío glacial. En el último sueño, aparece un árbol con uvas que él ofrece a la muchedumbre (*RPS*, p. 210).

21 DE MAYO
Continúa parte 2 de *Escrutinios*. Una voz dice que los sacrificados caerán a izquierda y derecha.

23 AL 25 DE MAYO
Termina parte 2 de *Escrutinios*. Estado de profunda tristeza.

24 DE JUNIO
El alma le dice que lo más grande va a lo más pequeño. Luego permanece en silencio por un año entero.
(*Escrutinios*. Parte 2).

20 DE JULIO
Conferencia en la Sociedad Psico-Médica de Londres sobre el método constructivo. ("Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos", en *OC* 3).

28 DE JULIO
Conferencia en la Asociación Médica Británica sobre el aspecto compensador de lo inconsciente. ("Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología", en *OC* 3).

1 DE AGOSTO
Estalla la Primera Guerra Mundial. Comprende que sus visiones no eran el pródromo de un brote esquizofrénico, sino visiones anticipatorias de la guerra.

## 1916

8 AL 16 DE ENERO
*Escrutinios*. Parte 5.

16 DE ENERO
*Anexo C*. Impresión preliminar de los "Sermones".

18 AL 30 DE ENERO
*Escrutinios*. Parte 6. "Primer Sermón a los muertos".

31 DE ENERO
*Escrutinios*. Parte 7. "Segundo Sermón a los muertos".

1 DE FEBRERO
*Escrutinios*. Parte 8. "Tercer Sermón a los muertos".

3 AL 5 DE FEBRERO
*Escrutinios*. Parte 9. "Cuarto Sermón a los muertos".

6 DE FEBRERO
*Escrutinios*. Partes 10 y 11. "Quinto y sexto Sermón a los muertos".

8 DE FEBRERO
*Escrutinios*. Partes 12 y 13. "Séptimo Sermón a los muertos".

17 DE FEBRERO AL 12 DE ABRIL
*Escrutinios*. Termina Parte 13.

FINES DE ABRIL AL 31 DE MAYO
*Escrutinios*. Parte 14.

1 DE JUNIO
*Escrutinios*. Parte 15. El Epílogo fue escrito recién en 1959.

Escribe "La función trascendente" (en *OC* 8), que no publica hasta 1957 y "La estructura de lo inconsciente" (en *OC* 7), donde trata de la importancia de la imaginación y de la relación entre la psicología individual y colectiva respectivamente.

OCTUBRE

Sostiene dos presentaciones en el Club Psicológico sobre la relación del individuo y la adaptación colectiva (*OC* 18/2, §§ 1084-1106).

## 1917

ENERO (APROX.)

Imágenes de los encantamientos (pp. 50-61 facsímil) y del árbol (p. 63 facsímil).

4 AL 15 DE FEBRERO

Imagen "Apertura del huevo" (p. 64 facsímil).

11 DE JUNIO AL 2 DE OCTUBRE

Servicio militar en Chateau d'Oex, detiene su producción.

AGOSTO Y SEPTIEMBRE

Dibuja mándalas diariamente.

AGOSTO-OCTUBRE

Imágenes de mándalas (pp. 79-97 facsímil).

INVIERNO

Comienza a transcribir *Escrutinios* a *El libro rojo* compuesto de visiones, desde abril de 1913 a junio de 1916, incluyendo los *Sermones*.

## 1918

Escribe "Sobre lo inconsciente" (en *OC* 10). El hombre se encuentra entre dos mun-

dos: uno de la percepción externa y otro, de la percepción de lo inconsciente, ambos unidos por el símbolo. Comienza a desarrollar *Tipos psicológicos* (*OC* 6).

## 1919

ABRIL
Imagen del Telésforo o Fanes.
(p. 113 facsímil).

NOVIEMBRE
Imagen del *Lapis Philosophorum.*
(p. 121 facsímil).

4 DE DICIEMBRE
Imagen de Atmavictu, contracara del *Lapis.*
(p. 122 facsímil).

## 1920

4 DE ENERO
Imagen de hombre regando flores que surgen del dragón y crecen Cabiros.
(p. 123 facsímil).
Fallece su madre. Comienza con los planes para construir la torre de Bollingen, cuya finalización será recién en 1955, año en que fallece su mujer.

## 1921

9 DE ENERO
Imagen "*Amor triumphat*" (p. 127 facsímil). Publica *Tipos psicológicos* (OC 6), donde establece las cuatro funciones de la consciencia, tipos extravertido e intravertido, el sí-mismo. Conceptualmente es su obra más cercana a *El libro rojo*.

## 1922

25 DE NOVIEMBRE
Imagen de "Müspilli".
(p. 135 facsímil).

## 1927

9 DE ENERO
Imagen de mándala compuesto por una flor, ocho estrellas y ocho puertas.
(p. 159 facsímil).

## 1928

Imagen del castillo dorado (p. 163 facsímil). Publica "Las relaciones del yo y lo inconsciente" (en *OC* 7) y "Sobre la energética del alma" (en *OC* 8), donde presenta su método de imaginación activa y describe el funcionamiento energético de la psique respectivamente.

## 1930

Luego de publicar "Comentario al libro *El secreto de la flor de oro*" (en *OC* 13), junto a R. Wilhelm, la alquimia pasa a ser su estudio predilecto. Deja de escribir *El libro rojo.* Comienza a dictar, en inglés, un seminario sobre *Visiones* (*OC* B. Seminarios), que durará hasta 1934.

## 1932

Dicta el seminario *La psicología del yoga Kundalini* (en *OC* B. Seminarios).
Escribe sobre el *Ulises* de Joyce y sobre Picasso (en *OC* 15).

dos: uno de la percepción externa y otro, de la percepción de lo inconsciente, ambos unidos por el símbolo. Comienza a desarrollar *Tipos psicológicos* (*OC* 6).

## 1919

ABRIL
Imagen del Telésforo o Fanes.
(p. 113 facsímil).

NOVIEMBRE
Imagen del *Lapis Philosophorum.*
(p. 121 facsímil).

4 DE DICIEMBRE
Imagen de Atmavictu, contracara del *Lapis.*
(p. 122 facsímil).

## 1920

4 DE ENERO
Imagen de hombre regando flores que surgen del dragón y crecen Cabiros.
(p. 123 facsímil).
Fallece su madre. Comienza con los planes para construir la torre de Bollingen, cuya finalización será recién en 1955, año en que fallece su mujer.

## 1921

9 DE ENERO
Imagen "*Amor triumphat*" (p. 127 facsímil). Publica *Tipos psicológicos* (OC 6), donde establece las cuatro funciones de la consciencia, tipos extravertido e intravertido, el sí-mismo. Conceptualmente es su obra más cercana a *El libro rojo.*

## 1934

Publica "Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo" (en *OC* 9/1) y dicta el seminario *Sobre el Zarathustra de Nietzsche* (*OC* B. Seminarios) hasta 1939.

## 1937-1938

Participa de las *Terry Lectures* en Yale University con su trabajo *Psicología y religión* (en *OC* 11). Escribe "Las visiones de Zósimo" (en *OC* 13).

## 1940-1941

"Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad" (en *OC* 11), "Paracelso como médico" (en *OC* 15) e *Introducción a la esencia de la mitología* junto a Karl Kerényi.

## 1944

Sufre un infarto. Serie de intensas visiones *postmortem* y de *coniunctio*. Publica *Psicología y alquimia* (*OC* 12).

## 1946

"La psicología de la transferencia" (en *OC* 16) donde interpreta el texto alquímico *Rosarium Philosophorum*.

## 1952

Convaleciente de una grave enfermedad, escribe *Respuesta a Job* (en *OC* 11), donde asume una despojada crítica del cristianismo, luego de haber publicado el año an-

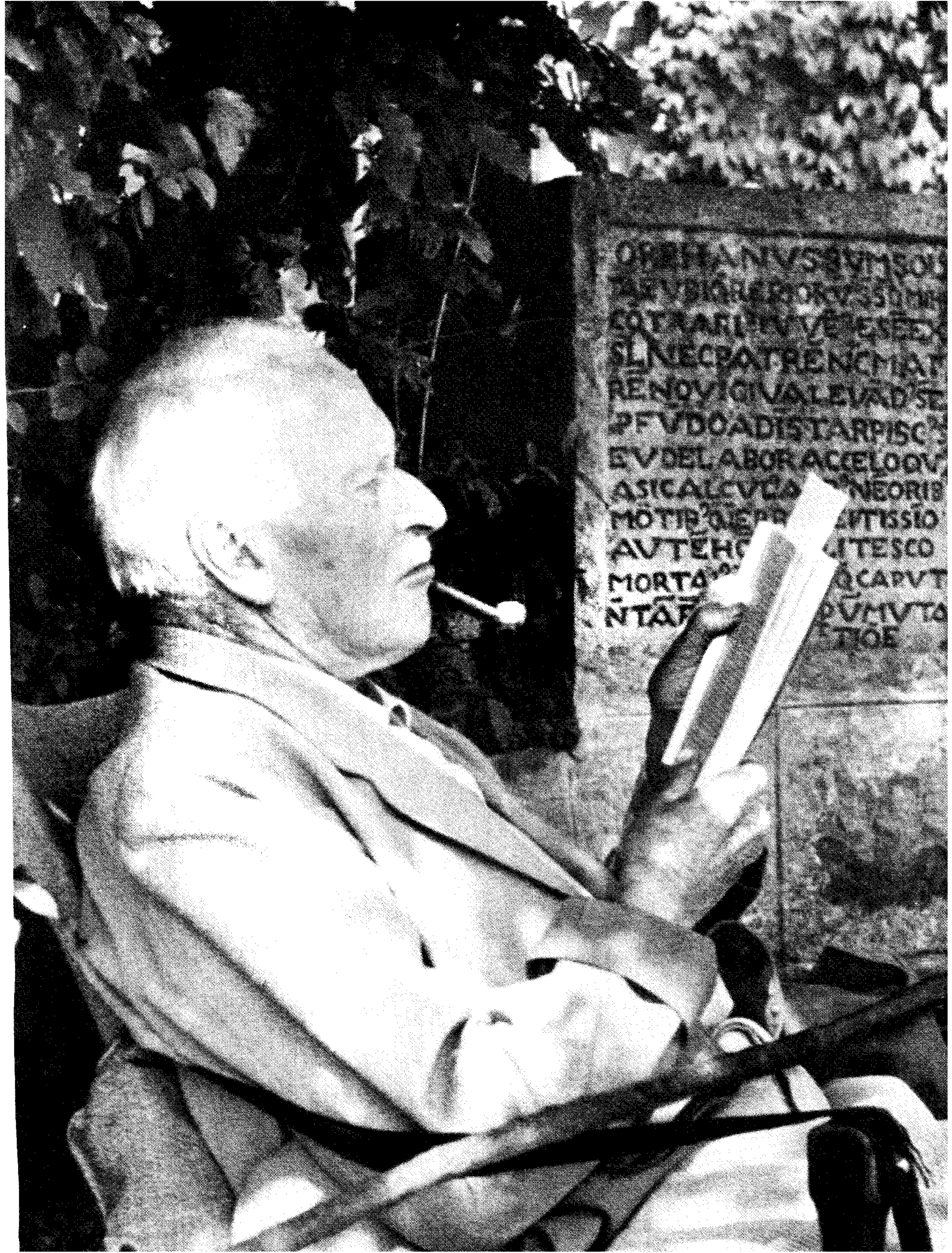
terior *Aion* (*OC* 9/2), en cierta forma, su preludio. Publica su última conferencia en Eranos: "Sincronicidad como principio de conexiones acausales" (en *OC* 8).

## 1955/1956

Publica su obra capital *Mysterium Coniunctionis* (*OC* 14). Aparece publicado anónimamente en *Du*, el *Systema Munditotius* del *Anexo A* de *El libro rojo*. Fallece su esposa.

## 1961

Escribe junto a sus discípulos su única obra de divulgación: *El hombre y sus símbolos*. El 6 de junio fallece en Küsnacht, Zúrich.



# Primera Parte

## En busca de las claves

*"La práctica de la magia consiste en que lo incomprendido se haga comprensible de una manera y un modo no comprensibles."*[1]

CARL GUSTAV JUNG, *El libro rojo.*

En esta "Primera Parte", intentaremos buscar las claves de *El libro rojo* a partir de la misma obra, es decir, haremos una aproximación a sus ideas y símbolos fundamentales y a los criterios de comprensión allí sugeridos. En la "Segunda Parte", realizaremos con esas claves un recorrido simbólico por toda la obra. Si bien *El libro rojo* es laberíntico, inasible y, por así decirlo, 'abrasivo' para la consciencia de un lector promedio, la obra facilita la tarea de comprensión, pues permanentemente reflexiona, se 'repliega' sobre sí misma: presenta visiones y al mismo tiempo se mira a sí misma una y otra vez y se transforma en un movimiento recursivo, espiralado, como si se tratara de "unir el principio con el fin". Esto no debe ser tomado como una mera metáfora, sino como un símbolo, pues el mismo reconocimiento de este modo de su discurrir ayuda a ahondar en su mensaje. Vale recordar, *mutatis mutandis*, la experiencia del propio Jung en ocasión de su lectura de una obra de naturaleza bien diversa, el *Ulises* de Joyce:

*"Uno lee y lee, y cree entender lo que lee. De cuando en cuando cae como por un agujero en una frase nueva... Mas, una vez alcanzado el nivel de entrega adecuado, se acostumbra a todo".*[2]

Quizá, no pueda aplicarse a este caso el que uno 'se acostumbre a todo', pero dejarse llevar por este texto con mirada fervorosa, es descubrir esa condición serpentina, 'ourobórica' de la obra. Esperamos poder dar cuenta de esta extraña afirmación a lo largo de todo *Claves*, pero primero quisiéramos precisar esta idea.

Cuando Filemón se presenta inicialmente a Jung en un sueño, lleva un manojo de llaves y sostiene una de ellas como si estuviese por abrir la verja de un castillo. Como es sabido, la llave iniciática que abre y cierra las cámaras secretas de los misterios no es un instrumento externo que pueda conseguirse utilizando lo que Panikkar denominaba la "epistemología del cazador". Para tal gesta, no basta la voluntad, ni mucho menos, la agudeza intelectual. Más aún, voluntad e intelecto son meros medios al servicio de un espíritu que se busca a sí mismo y que se manifiesta en un temple de ánimo, una *Stimmung*, que cultiva ese silencio que se abre al misterio, y así construye su morada: *"¡Oh mi silencio!...¡edificio en el alma,(...)!"*[3]

Por cierto, la *clavis* hermenéutica eficaz es la que cada uno puede ir forjando, a partir de una lenta maduración del texto y de sí mismo. Tal es, como veremos, el sentido del enigmático epígrafe, pues la 'magia' surge de esa capacidad para sostener la paradoja, la contradicción.

Precisamente, el *Liber Novus* propone una recreación *del* tiempo y *en* el tiempo; él mismo toma el modo de Aión, el Dios leontocéfalo mitraico, al cual nos referiremos repetidas veces y que, de algún modo, anticipa y es simbólicamente asimilable a Abraxas, al menos al Abraxas peculiar del *Liber Novus*. Este Dios leontocéfalo suele llevar en la mano dos llaves atravesadas por doce orificios, las de las puertas del Cielo; ellas son, quizá, las necesarias para permitir el libre flujo por el cosmos.

A la luz de lo dicho y desde esta mirada, volvemos a preguntarnos:

¿Qué es *El libro rojo*?

## I. El *Liber Novus*: la voz del espíritu de la profundidad

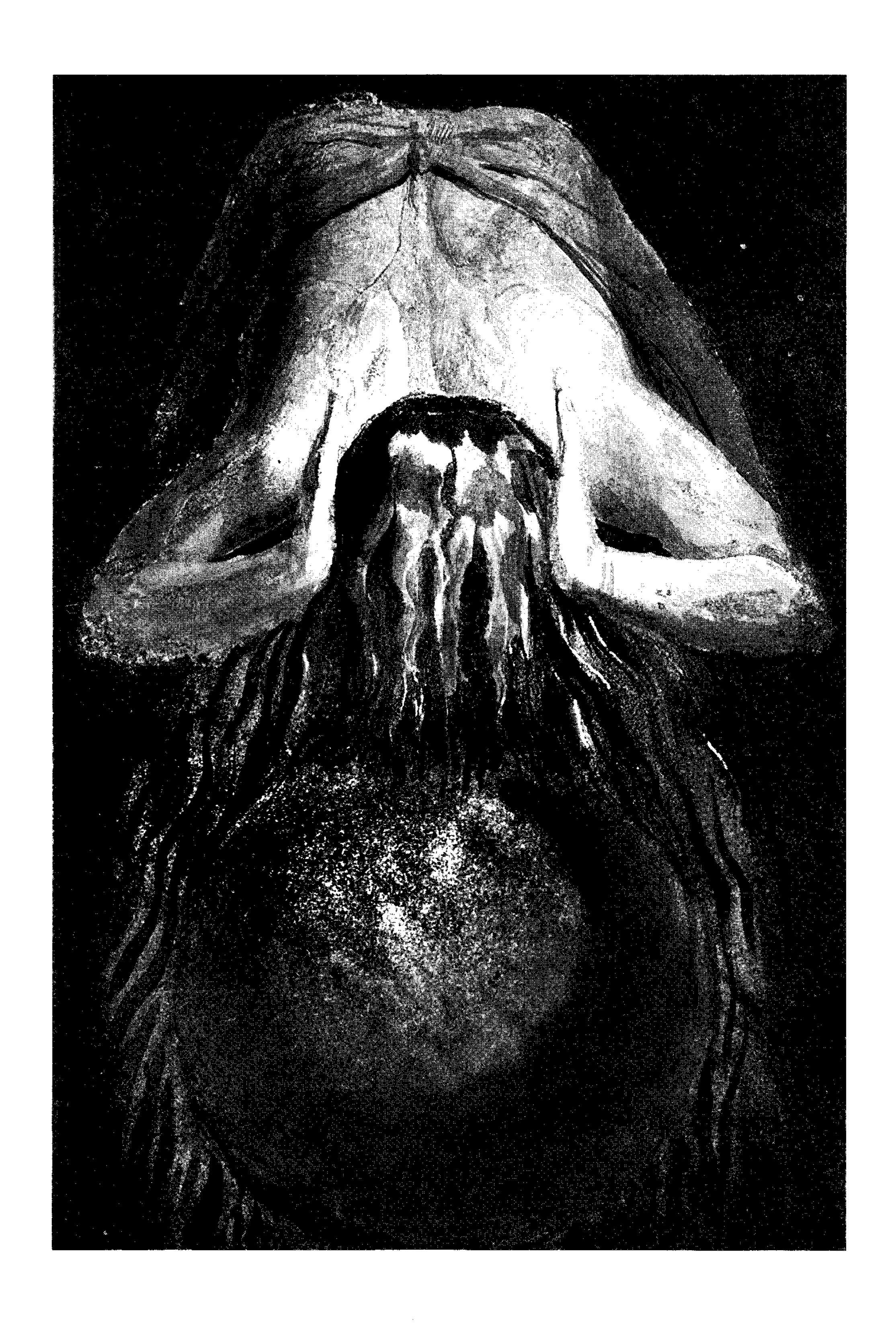
*El libro rojo* habla a nuestro tiempo con la voz atemporal de un saber que renace en el fondo del alma. *El libro rojo* es una obra inusual, no solo por su bello formato arcaico y por su estilo anacrónico, sino porque su relato visionario invita a adentrarse en el insondable misterio de la propia profundidad. Y así *El libro rojo,* el *Liber Novus,* de C. G. Jung, es 'nuevo' *(novus)* no solo porque anuncia la 'buena nueva' de lo venidero, en definitiva del 'Dios venidero', sino porque invita a descubrirla desde lo interior:

> *"Quien mira desde lo interior sabe que todo es nuevo".*[4]

Para introducirnos en este libro peculiar, en sus propios términos diremos, inicialmente, qué *no* es el *Liber Novus*. El *Liber Novus* no es, naturalmente, una obra científica[5] o especulativa, no es un hijo del 'espíritu de este tiempo', aunque también contiene reflexiones que se aproximan al antiguo concepto de 'teoría' y que consisten en una contemplación o meditación de los misterios vividos en las visiones. Por otra parte, como podrá verse, muchos de estos pasajes 'teóricos' dan inspiración y son retomados en la obra teórica posterior de Jung. Más aún, Jung mismo concibe estas experiencias como el fundamento inspirador de toda su obra.

El *Liber Novus* no es tampoco una obra de ficción literaria o plástica, entendida como una recreación de la fantasía con fines estéticos, en buena medida arbitraria en términos de su verdad y, sin embargo, describe realidades intangibles que se manifiestan en un lenguaje imaginativo, simbólico. El símbolo es verdadero cuando en él se hace presente lo ausente, aquello que no hubiera podido manifestarse de otro modo y, en este sentido, no es posible concebir el libro de Jung como una obra de 'arte', salvo que retomemos la acepción tradicional de 'arte' —particularmente alquímica— como un saber que se desarrolla a partir del surgimiento natural de una materia que transforma y se transforma.[6] Como señalamos más adelante, la meta de la obra alquímica era, a veces, identificada con el 'vellocino de oro', concebido como un bello libro capaz de recoger, al igual que un espejo mágico, las chispas dispersas de la luz interior.[7]

Por cierto, también es posible suponer una influencia del artista y poeta visionario William Blake,[8] tan caro a Jung, cuya obra se aproxima a la labor del *Liber Novus,*



William Blake, "La creación del mundo", *El libro de Uridzen*, Lamberth, 1794.

aunque el propio Jung supone que su obra es más una producción artística que una representación auténtica, es decir, más inmediata, de procesos inconscientes.[9]

El propio Jung se preguntaba cuando escribía, qué era lo que estaba haciendo, pues seguramente no era ciencia. En una oportunidad, una voz —que reconoció como la de una paciente— le dijo: *"Eso es arte"* y, pese a la insistencia de esa voz, Jung comprendió que no lo era.[10] Por ello mismo, la bella plasmación de las visiones no juega, en sentido estricto, un papel estético o 'artístico', sino que permite crear un espacio, un *témenos*, una catedral para albergar esas visiones y poder asumirlas. Tal fue el consejo que Jung le dio a Christiana Morgan, una paciente que realizó —bajo su guía— su propio camino visionario:

> *"...cuando estas cosas se vuelcan en algún libro precioso, usted puede tomarlo y recorrer sus páginas, y para usted ésta será su iglesia —su catedral— el lugar silencioso de su espíritu donde encontrará la renovación".*[11]

La creación simbólica no solamente no es arbitraria, sino que muestra su vitalidad cuando puede recrear símbolos detectables del pasado o cuando presenta símbolos históricamente nuevos. Así, por ejemplo, 'Elías' aparece en el *Liber Novus* con algunas de sus connotaciones tradicionales; es —en algún sentido— el profeta bíblico, pero el modo inusual de su aparición —acompañado por Salomé y la serpiente—, así como la índole de su enseñanza, según describimos oportunamente, son insólitos. Y sin embargo, su carácter insólito no es arbitrario pues —para utilizar la misma expresión de Jung— es un arquetipo vivo y activo que viene desde antaño, produciendo variadas formas de recepción *(Rezeptionserscheinungen)* que manifiestan un sentido en su propio contexto. El *Liber Novus* tampoco predice acontecimientos; no revela una nueva doctrina redentora ni pretende enseñar o legislar: "*No es una doctrina ni una instrucción la que os doy*".[12] Y sin embargo, la obra manifiesta un alcance 'apocalíptico' pues 'revela' y por ello es 'religiosa' en algún sentido, sobre todo porque invita a los hombres a una 'observancia' *(relegere)*, a buscar en sí mismos el camino o la voz de su propia revelación. En el *Liber Novus* leemos: *"Solo hay un camino, y ése es tu camino"*,[13] pero también:

> *"El camino lleva al amor mutuo de la comunidad. Los hombres verán y sentirán la similitud y lo común de sus caminos".*[14]

Esta obra se presenta como un estímulo para que cada uno siga el camino de sus propios símbolos; dicho de otro modo, para que cada uno conciba su propio 'libro' y así también pueda comprender los del prójimo.

El *Liber Novus* es, de algún modo, un libro profético. En el apartado 3 de esta "Primera Parte", titulado "Una profecía que clama en cada hombre", intentamos precisar en qué sentido puede considerárselo profético sin confundirlo, por ello, con una obra 'pseudorreligiosa' al modo, por ejemplo, de los textos ocultistas decimonónicos, poco respetados por Jung. Asimismo, esto nos permite reiterar que, aunque pueda ser banalizado caprichosamente por autores *New Age*, como ya ocurrió con la obra de Jung, el *Liber Novus* no puede definirse adecuadamente desde esa corriente y, mucho menos, considerarse como su literatura precursora.[15] Borges decía que todo autor funda sus precursores; análogamente, podría afirmarse que muchos seguidores calumnian a sus precursores.

Más allá de estas cuestiones insustanciales, Jung era consciente del riesgo que supone asumir la identidad del profeta o del 'inspirado' por Dios. De allí, por un lado, la necesidad de discreción que evita o disminuye el peligro de constituirse en una 'personalidad-mana', es decir, en alguien en quien se proyecta lo numinoso y que tiende a caer en una grave inflación.[16] Por el otro, tanto la valoración de la ciencia y la racionalidad, como el reconocimiento de la propia oscuridad y limitación, compensan el peligro de unilateralización. El propio San Pablo, apóstol iluminado, conocía que era un pecador incapaz de escapar a la tentación:

> "*En otras palabras* —escribió Jung en una obra posterior— *incluso el hombre iluminado sigue siendo el que es. Y eso que se es, nunca deja de ser otra cosa que su yo, un yo limitado frente a Aquel que en él habita, y cuya figura, carente de límites conocidos, le rodea por todas partes, profunda como los fundamentos de la tierra y vasta como el Cielo*".[17]

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la misma 'profecía' de *El libro rojo* transmite esa idea, y la transmite como una posibilidad universal, pues propone a todos los hombres tener a la vista la vastísima sombra que siempre acompaña el descubrimiento de la luz. Más adelante, nos referimos al caso de Nietzsche, 'profeta de nuestros tiempos' que, desde la mirada junguiana, sucumbió a esta tentación. A partir de lo antes señalado, es factible que alguien pueda considerar a *El libro rojo* como el

testimonio de un alucinado; de hecho, el mismo Jung temió, en un principio, que su encuentro tan potente con lo inconsciente pudiera devenir en una psicosis. Un abordaje de esa índole no sería sorprendente; son numerosos los testimonios de místicos y hombres espirituales que fueron sometidos a un reduccionismo psicopatológico.

La literatura al respecto es vastísima, pero en somera respuesta a ello, basta recordar que William James se ocupó, a fines del siglo XIX, de mostrar que las semejanzas externas entre ciertos estados anímicos de los místicos y los que hoy podrían denominarse trastornos mentales graves ocultan una diferencia fundamental; el testimonio de la vida y la obra de estos hombres y mujeres muestra que pudieron llevar 'la carga moral de la vida' con una eficacia mayor que el promedio de los seres humanos.[18] Sin duda, *mutatis mutandis*, una argumentación pragmática similar puede aplicarse al caso de Jung. Por otra parte, tal como desarrollamos más adelante, *El libro rojo*, en una actitud crítica frente al reduccionismo psiquiátrico, se encarga de resignificar el concepto de locura distinguiendo y relacionando sus diversas formas en un marco más amplio que el científico. Asimismo, en un sueño dentro de una visión, en el capítulo XV del *Liber Secundus*, el propio Jung es internado en un psiquiátrico; allí, el profesional que lo atiende le advierte que el libro que lee, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, un clásico de la devoción cristiana, *"...hoy lleva al manicomio"*. Pero ese mismo médico es incapaz de distinguir entre un proceso claramente alucinatorio que supone ser poseído por lo inconsciente —en ese caso por voces persecutorias— de las voces que surgen en quien se aproxima a ellas consciente y libremente, de acuerdo con aquello que Jung denominó posteriormente 'imaginación activa' y que allí aparece como 'método intuitivo'.

Sin duda, es dable comparar *El libro rojo* con otros libros inspirados del pasado. Pero a diferencia de numerosos textos espirituales tradicionales, *El libro rojo* da cuenta, sin condescendencias, del curso de búsqueda —sinuoso y a veces tortuoso—, a través de una selva de símbolos, de quien carece de la protección que ofrecen las tradiciones espirituales. Es sabido que una tradición viva ayuda a orientarse en el mundo simbólico que emerge espontáneamente en un proceso espiritual. Una tradición muerta tiende a anular el misterio y a desechar aquello que no se ajusta a la doctrina. Pero una tradición viva, inevitablemente, propone con mayor o menor rigor un sistema simbólico, una 'teoría' referida a cuestiones últimas; una moral,

un culto, una ascesis y junto a todo ello la guía espiritual de quienes están capacitados para ayudar a sobrellevar los peligros del camino. Por cierto, *El libro rojo* parece anunciar que la simbólica de las tradiciones sigue vigente en el interior de la psique, pero que el camino de ahondamiento está desprovisto de tal salvaguarda.[19] En *Psicología y religión* Jung afirma:

> *"...siempre será preciso confesar con toda humildad, que la experiencia religiosa* extra ecclesiam *es subjetiva y está expuesta a infinitos peligros".*[20]

Quizá, este grado extremo de indeterminación haya sido el sino de toda obra espiritual fundante o, al menos, el sino de los fundadores. Desde este punto de vista y con todas las salvedades respecto de una obra que no pretende fundar una religión, sino proponer una renovada mirada religiosa, hoy es difícil poder medir su impacto y alcance, pues carecemos de la distancia temporal y cultural suficiente para hacerlo. Por otra parte, quizá el mayor mérito de toda obra fundante es carecer de parámetros, porque su valor consiste, precisamente, en dar una respuesta que mantiene el misterio irreductible a algo previamente conocido.

El *Liber Novus*, como ya se dijo, es, hasta cierto punto, un libro inclasificable y acaso sea aconsejable abordarlo desde ese lugar. Así es como se presenta; como la voz del espíritu de la profundidad, contrapuesto al espíritu de este tiempo regido por la utilidad, el valor y la justificación. *El libro rojo*, al igual que el espíritu de la profundidad, habla desde y hacia lo desconocido. En efecto, el espíritu de la profundidad irrumpe arrancándonos de aquello que concebimos como razonable, sensato —en definitiva, de lo aceptado como 'sentido' *(Sinn)*— y nos lleva a su opuesto, al contrasentido *(Widersinn)*. Ese movimiento hacia 'lo otro', hacia 'lo inconsciente', solo puede redundar en un crecimiento de la personalidad total si no se desconoce el punto de partida, si se integra el 'sentido'. Poder sostener esa tensión polar entre 'sentido' y 'contrasentido', nos instala en el 'suprasentido' *(Übersinn)*. Se trata de vivir 'lo otro', 'lo no vivido', lo cual no significa llevar todo a la acción, sino vivirlo todo simbólicamente, bueno y malo; es decir, tomar consciencia de la vida completa que habita en el fondo de la psique. En el *Liber Primus* leemos:

> *"La profundidad me enseñó la otra verdad. Por tanto, reunió en mí el sentido y el contrasentido".*[21]

De otro modo, toda unilateralización, sea en el sentido o en el contrasentido, lleva al sinsentido *(Unsinn)*, aquello que se opone y niega al suprasentido, aunque, paradójicamente, también forme parte de él. Como puede verse en este caso, los términos alemanes así traducidos reflejan correctamente la interrelación entre los polos y tanto su síntesis en el suprasentido como su disociación en el sinsentido. Por cierto, más adelante retomaremos esta ardua cuestión, pero cabe recordar, adelantándonos al eco del *Liber Novus* en la obra posterior de Jung, que este suprasentido se corresponde de algún modo con lo que Jung denomina el 'sí-mismo'. Así, en *Psicología y alquimia* leemos:

> *"El sí-mismo, empero, es una paradoja absoluta pues, desde cualquier punto de vista que se lo considere, representa tesis y antítesis y, a la vez, síntesis".*[22]

A partir de lo antes señalado, podrá apreciarse que el tono profético del libro manifiesta un correlato empírico psíquico, es decir, muestra que la luz está en una profundidad a la que lleva el 'camino de lo venidero'; donde, paradójicamente, los caminos no han sido hollados y, por ello, la luz mora en esa tenebrosa profundidad.

De todo lo anterior surge que una apreciación estética del libro puede aproximarnos a su atmósfera inusual, pero el esteticismo es un velo que nos aleja. La erudición y la labor crítica e interpretativa es necesaria hasta cierto punto, pero solo si está al servicio de una comprensión, que es comprensión de sí:

> *"...pues el alma está dondequiera que no esté el saber erudito".*[23]

¿Cómo aproximarse inicialmente a este libro? Quizá un pasaje del *Liber Novus* pueda guiarnos. En el *Liber Secundus*, Jung se encuentra con una joven y duda si se trata de un personaje de cuento, de fábula, o de una 'realidad'. Allí comprende que solo será 'real' si acepta la realidad de los cuentos y de las fábulas. Esa realidad sutil o simbólica es acaso la que, en alguna medida, es menester evocar para su lectura. Por ello, tal vez convenga primero tomar este 'libro nuevo' cargado de tiempo, como una de esas obras que solo pueden hallarse en viejos manuscritos o —parafraseando otro texto de Jung referido a la muerte, al que ya aludimos— como aquellas historias de espectros que se cuentan, por la noche, frente a un hogar encendido. ¿Y cuál es la historia? La historia es siempre la misma: *"Había una vez, en un país remoto, remotísimo, un*

*tesoro, una perla, una doncella que había que rescatar”*. Así comienza y de eso se trata, en esencia, la historia que nos ocupa. Para Jung, este conocido inicio de numerosos relatos tradicionales, preñados de misterio y candidez, sugiere el comienzo de una búsqueda de sí mismo, pero nuestra astucia, la de este tiempo, prefiere burlarse. Nos auguramos que más de un lector pueda descubrir ulteriores recursos y, sobre todo, iluminar la lectura del *Liber Novus* y ser iluminado por él, ‘mirando desde su interior’.

## 2. Algunas claves para comprender lo inexplicable

Como señalamos, *El libro rojo* no solo interpreta y reflexiona sobre las mismas experiencias visionarias que describe, sino que sugiere criterios de interpretación o, para ser más precisos, de ‘comprensión’. Un texto admite múltiples abordajes, pero nuestra intención consiste en seguir las vías de interpretación abiertas por el mismo texto. En suma, queremos responder en estas páginas a una pregunta: ¿cómo quiere ser leído el texto? Esa pregunta, sin duda, se vincula a esta otra: ¿cómo se despliega el texto?, es decir, ¿cómo se orientan sus símbolos?, ¿cuál es su sentido?

En el inicio de *El libro rojo*, el espíritu de la profundidad señala:

> “*Comprender* (verstehen) *una cosa es puente y posibilidad del retorno a la vía. Explicar* (erklären) *una cosa es, sin embargo, capricho y hasta incluso un asesinato. ¿Has contado los asesinos entre los eruditos?”*[24]

Habitualmente, el verbo alemán *verstehen*, ‘comprender’, alude a una aprehensión ‘sintética’ si se quiere, ‘holística’ y por ello, se aplica a experiencias o a sus intentos de objetivación como, por ejemplo, en textos en los que esas experiencias siguen develándose. ‘Explicar’ implica, en cambio, una aprehensión de relaciones, de causas, y su modalidad es analítica y abstracta. La distinción entre ‘comprender’ y ‘explicar’ es de larga data en el pensamiento filosófico, pero basta recordar que Dilthey, a fines del siglo XIX, retomando el concepto de ‘hermenéutica’ de Schleiermacher, señaló que a las ciencias del espíritu (culturales, humanas) les corresponde el modo de aprehensión del comprender, y a las ciencias naturales, el modo de aprehensión del explicar. Por cierto, no nos compete detenernos en las controversias que suscitaron

estas distinciones y formulaciones, pero no hay duda de que gravitan en el pensamiento junguiano y, de hecho, son asumidas en su método, que puede denominarse 'fenomenológico-hermenéutico'.[25]

Ahora bien, no debe identificarse del todo el método científico junguiano con la disposición interior —si se quiere 'espiritual'— a la que invita el 'espíritu de la profundidad' y que excede toda cuestión científica y epistemológica. No obstante, como desarrollamos más adelante, hay una cierta continuidad entre esta disposición interior y el método teórico que llevó a Jung a intentar una audaz recuperación de una 'psicología con alma'.[26] Basta para ello recordar que, por ejemplo, en *Psicología y alquimia,* Jung señala:

> *"...mi exposición suena como un mito gnóstico (...) El mito constituye el lenguaje más apropiado para expresar estos procesos psíquicos; ninguna formulación intelectual puede, ni siquiera aproximadamente, alcanzar la plenitud y la fuerza expresiva de las imágenes míticas".*[27]

Las diversas referencias al concepto de 'comprensión' que aparecen en *El libro rojo* iluminan la índole del modo de comprensión al que allí se invita. Sin una adecuada disposición comprensiva, la lectura del texto —como ocurre con las cosas, los hombres y los pensamientos— puede ser un velo más que impida buscarse a sí mismo. Desde este punto de vista, solo puede comprenderse el texto si se acompaña de una labor de comprensión de sí. Varias son las referencias que encontramos al respecto; algunas de ellas se indican más abajo en relación con el concepto de 'libro'; otras están vinculadas a la índole sui generis de su carácter profético, que invita a despertar la propia inspiración profética. Sin lugar a dudas, más allá de esta alta y exigente aproximación, su lectura debe acompañarse de una doble labor de comprensión: por un lado, a partir de la vida de Jung y, por el otro, desde una amplificación de la simbología presente en el propio texto. Si bien respecto de la situación de vida de Jung contamos con un material más limitado,[28] por tratarse de experiencias que exceden la esfera personal, la última es la labor más relevante. El propio Jung así lo indica en *El libro rojo*: *"...quise comprender todo como un suceso personal en mí y por eso no pude comprender todo ni creer todo..."*[29]

Por ello, tanto en esta "Primera Parte", más general, como en nuestro recorrido en la "Segunda Parte", nos centraremos en el 'fenómeno de recepción', es decir, en

Vom gottessohn möchtest du hören, der strahlte und gab und zeugte und der wiedergeboren wurde, wie die erde der sonne grüne und bunte kinder gebärt.

Von ihm möchtest du hören, dem strahlenden erlöser, der als ein sohn der sonne die gespinnste der erde zerschnitt, der die magischen fäden zerriß und das gebundene löste, der sich selber besaß und niemandes knecht war, den keiner aussog und dessen schatz kein erschöpfte.

Von ihm möchtest du hören, der vom schatten der erde nicht verdunkelt wurde, sondern ihn erhellte, der aller gedanken sah und dessen gedanken niemand errieth, der in sich aller dinge sinn besaß und dessen sinn kein ding ausdrücken konnte.

Der einsame floh die welt, er schloß die augen, verstopfte die ohren und vergrub sich in einer höhle in sich selbst, aber es nützte nichts. die wüste sog ihn aus, der stein sprach seine gedanken, die höhle wiederhallte seine gefühle, und so wurde er selber zur wüste, zum stein und zur höhle. und es war alles leer und wüste und unvermögen und unfruchtbarkeit, denn er strahlte nicht und blieb ein sohn der erde, der ein bischen aussog und selber von der wüste leergesogen wurde. er war begehren und nicht glanz, ganz erde und nicht sonne.
Darum war er in der wüste als ein kluger heiliger, der wohl wußte, daß er sich sonst von den andern erdensöhnen nicht unterscheiden würde. hätte er aus sich getrunken, so hätte er feuer getrunken.

Der einsame gieng in die wüste, um sich zu finden. er begehrte aber nicht, sich zu finden, sondern den vielfältigen sinn des heiligen buches. du kannst die unermeßlichkeit des kleinen und des großen in dich saugen, und du wirst leerer und immer leerer, denn unermeßliche fülle und unermeßliche leere sind eins.
er begehrte im äußern zu finden, wessen er bedurfte. den vielfältigen sinn findest du aber nur in dir, nicht in dingen, denn die mannigfaltigkeit des sinnes ist nicht etwas, das zugleich gegeben ist, sondern es ist ein nacheinander von bedeutungen. die einander folgenden bedeutungen liegen nicht im dinge, sondern sie liegen in dir, der du vielem wechseln unterworfen bist, insofern du am leben theilhast. auch die dinge wechseln, aber du achtest es nicht, wenn du nicht wechselst. wenn du aber wechselst, so ändert sich das angesicht der welt. der vielfältige sinn der dinge ist dein vielfältiger sinn. es ist nutzlos, ihn in den dingen ergründen zu wollen. und darum eigentlich gieng der einsame in die wüste, aber nicht sich selber ergründete er, sondern das ding. und darum gieng es ihm wie jedem einsamen, wenn er begehrt: der teufel kam zu ihm mit glatter rede und einleuchtender begründung und wußte das rechte wort im rechten augenblick. er lockte ihn auf sein begehren. ich mußte ihm wohl als der teufel erscheinen, denn ich habe meine finsterniß angenommen. ich aß die erde und ich trank die sonne und ich ward ein grünender baum, der in einsamkeit steht und wächst.

contextualizar los símbolos de las distintas tradiciones que allí aparecen, destacando esa orientación profética y apocalíptica en la cual se presentan. Pero téngase a la vista que, para no contradecir este anhelo de comprensión de sí, es menester mantener el misterio. De otro modo, como dice Jung, la comprensión es un poder relacionante que se transforma en *"...un verdadero asesinato de almas"*.[30] Así, en consonancia con el anuncio del espíritu de la profundidad, es menester cultivar lo incomprensible. Tal es la enseñanza de la magia en nuestro texto que, como surge del epígrafe consignado más arriba, permite comprender lo no comprensible de una manera no comprensible. Esto significa que así puede comprenderse en sus propios términos; es decir, más allá de toda traducción a un lenguaje, en una apertura consciente, pero no discursiva, no representativa, sino simpática:

*"La manera y el modo mágico surgen. Cuando se abre el caos, también surge la magia"*.[31]

Pareciera que *El libro rojo* quiere ser comprendido, en primer lugar, como un símbolo. De acuerdo con nuestra invitación a tomar inicialmente el texto con cierta inocencia, como un libro 'encantado', su misma forma externa, su caligrafía y sus imágenes, forman parte de su intento de reelaboración, de comprensión, de las experiencias vividas. Más allá de que su caligrafía pueda asimilarse a la de los siglos XV o XVI, el libro nos remite a una etapa anterior a la creación de la imprenta, en la cual todavía un libro —no solo por su contenido, al modo de los libros revelados, sino por su continente— podía ser concebido como sagrado.

Así, por ejemplo, Goethe refiriéndose a la época de Shakespeare señala que: *"El arte de la imprenta llevaba ya un siglo de haberse inventado; a pesar de ello, el libro se tenía aún por algo sagrado, como lo muestran las encuadernaciones de ese tiempo; así, el gran poeta amó y veneró al libro. Nosotros, en cambio, dejamos todas las obras encuadernadas a la rústica, y no respetamos, por lo común, ni la encuadernación ni el contenido"*.[32] Si bien la tradición oral precede a la escrita y, de algún modo, la sobrepuja espiritualmente, esta veneración de la escritura y del libro es arcaica, pues: "*Escribir* —señala Van der Leeuw— *es encantar y es un método para apoderarse de la palabra viviente*".[33] Escribir es, en este contexto, un 'encantamiento', y los signos de la escritura arcaica son sus medios. Los ejemplos son numerosos; así, por ejemplo, la 'runa' (gótica *rûna*) es un secreto, un misterio y *rûnen* significa 'susurrar'. Se trata de 'signos' que en rigor son 'símbolos' y que, por ello, están investidos de un poder




Representación de Sigfrido en el famoso grabado de la roca de Ramsundeberg, ca. 1040.

sagrado.[34] *El libro rojo* da cuenta de esto, pues las 'palabras' perdieron su potencia y fue necesario amonedarlas en encantamientos o acudir a runas y dichos mágicos:

> *"Desenterré viejas runas y dichos mágicos, pues las palabras nunca alcanzan a los hombres. Las palabras devinieron sombras".*[35]

Pero *El libro rojo* no se limita a anunciarlo, lo ejecuta. Así, por ejemplo, los encantamientos propiciatorios, ordenados en un diseño gráfico, incuban el huevo que permitirá el renacimiento de Izdubar. Más aún, como podremos apreciar detalladamente, los doce encantamientos aparecen en su diseño más genérico, pero acaso, también en sus rasgos esenciales, integrados en la imagen 30 del árbol. La disposición de la escritura y las imágenes que se intercalan concentran, reúnen, tornan simultáneo lo discursivo y liberan al discurso de una linealidad explicativa que pone en fuga el sentido y su posibilidad de 'implicar', de 'llevar al origen'; en suma, de revelar lo que está oculto y, por ello, de descansar en el silencio. Tal poder de síntesis, que no es racional, sino que es unión del alma con un mensaje originario y no meramente pretérito, llega al texto por inspiración, por ejemplo, de la mano de ese extraño personaje, Ha, que le enseña a Jung —aunque con limitaciones— el arte de las runas, que aparece en varias ilustraciones.[36] Jung se ha detenido para transcribir preciosamente el texto y para ilustrarlo con esa devoción que incuba el mensaje, lo concentra y lo torna real. Esta labor es una suerte de conjuro que libera y permite apoderarse de la palabra viviente.

Pero tal manera de ver al libro es inusual en nuestros tiempos y el mismo espíritu de la profundidad advierte a Jung que se trata de hablar con él y no de escribir un libro para la vanidad.[37]

Veamos cómo pueden integrarse los diferentes pasajes referidos al libro. En *El libro rojo* los libros aparecen como algo externo, erudito, propio del espíritu de este tiempo. Así, en un comienzo, el espíritu de este tiempo, oponiéndose al mensaje del espíritu de la profundidad, le presenta grandes libros que contienen todo su saber, es decir, que representan el saber externo;[38] en cambio, el saber del corazón no está en ningún libro.[39]

A la luz de otros pasajes de *El libro rojo*, puede verse que esta valorización negativa se refiere al suprasentido al que los libros no pueden acceder, pues ellos nos dan el sentido, pero no así el suprasentido.[40] Por cierto, una condición diferente puede

ser la de los libros sagrados; el espíritu de la profundidad, en una probable alusión a los apócrifos gnósticos o quizá a los textos herméticos, exhorta a leer los 'libros desconocidos de los antiguos': *"...libros llenos de sabiduría antigua".* Ahora bien, los libros sagrados deben ser releídos, pero —como bien sugiere Jung en relación con su encuentro con Amonio, fervoroso lector de los Evangelios— ello es peligroso sin el anhelo de encontrarse a sí mismo.[41] De hecho, basta que Jung le pregunte si no falta el otro, el prójimo, en esa búsqueda del mensaje latente en los textos, para que Amonio, el anacoreta, lo tome por Satanás y sucumba a sus propios instintos. Como puede verse, el mismo Amonio no estuvo a la altura de sus propias enseñanzas, cuando le advirtió que las palabras no han de convertirse en dioses.[42] Jung reflexiona: *"El escrito yace ante ti y dice siempre lo mismo, si crees en las palabras".* Pero la ilusión de estos tiempos, más que nunca, consiste en estar encerrados en las palabras, ser incapaces de romper su muralla y derribar esos dioses que, en verdad, son ídolos que impiden abrirse a lo ilimitado.[43] La palabra, cierta palabra, obtura el camino a la profundidad:

> *"Pronuncias la palabra mágica y lo ilimitado se conjura en lo finito. Por eso los hombres buscan y crean palabras".*[44]

Pero la realidad misma es un libro o *el Libro* y así aparece, por ejemplo, la totalidad del desierto, esa *"bella totalidad enigmática"*[45] que se presenta como un libro, como una *Summa* que se desea devorar. La verdadera palabra, sin embargo, no es la que surge del 'signo', sino del 'símbolo':

> *"El símbolo es la palabra que sale por la boca, que no se pronuncia, sino que asciende como una palabra de la fuerza y de la necesidad desde la profundidad del sí mismo y se posa inesperadamente sobre la lengua".*[46]

Esta palabra que es símbolo es la que intenta expresarse en *El libro rojo*; por ello, Jung descubre que la mayor parte de lo escrito en él se lo dio Filemón.[47]

En la "Nota de los traductores" en la versión inglesa[48] se menciona que *El libro rojo* presenta tres registros estilísticos: uno 'descriptivo' —que consigna las experiencias y que nosotros llamaríamos descriptivo-simbólico— y otros dos que de algún modo lo 'traducen'; uno 'conceptual' y el otro 'mántico' o 'profético', escrito

en estilo ditirámbico. Como ya señalamos, el mismo texto parece —hasta cierto punto— interpretarse o leerse a sí mismo, porque lo sucedido en las visiones se retoma en los comentarios y se reelabora en un movimiento que va de lo simbólico a lo conceptual y de lo conceptual a lo simbólico. Los traductores ingleses recuerdan, en relación con la multiplicidad de voces, el concepto de polifonía del discurso dialógico de Mikhael Bakhtin.[49] Como es sabido, el autor ruso rechaza la concepción de un 'yo' individualista y privado; el 'yo' es esencialmente social. Cada individuo se constituye como un colectivo de numerosos 'yoes' que ha asimilado a lo largo de su vida en contacto con las distintas 'voces' escuchadas que, de alguna manera, van conformando nuestra ideología. Una clase especial de tal dialogicidad es la 'ventrilocuación', es decir, 'el habla oculta de otro'; una voz que habla a través de otra voz o tipo de voz en un lenguaje social y es palabra que, en parte, es del lenguaje del otro y es apropiada por uno solo cuando el hablante la puebla con su propia intención y acento, adaptándola a su propia semántica. Pero, para aproximarse a nuestro texto en sus términos es fundamental comprender que no se trata de una mera 'práctica social', sino de una polifonía constitutiva de la psique. Es evidente que esas voces están vinculadas a una práctica social, pero aparecen orientadas por un sentido y, acaso, por un origen que excede el marco histórico, según ya hemos adelantado al presentar al libro como símbolo. Así, por ejemplo, las voces de Salomé y de Elías no son las de los personajes bíblicos, ni se explican por una mera condensación de otros personajes, de otras voces. Son, en algún sentido, tan arcaicas como novedosas, hablan —como la Sibila de Heráclito— con las mil voces de la historia, en símbolos que exceden un marco temporal. Pero hay más porque, a diferencia de la propuesta meramente lingüística, en este caso, la voz que irrumpe puede llegar a expresar la más profunda intención de aquella identidad que sobrepuja al 'yo'. La actividad autónoma de la psique se intensifica, se manifiesta en imágenes y voces, que son partes a ser integradas en la personalidad total:

> *"A menudo, esta actividad autónoma del alma se incrementa hasta sustanciarse en la percepción de una voz interna o de imágenes visionarias, es decir, en una genuina experiencia originaria del espíritu".*[50]

Para poder asumir esta cuestión dentro de nuestro intento de comprensión del texto, resultará útil al lector que explicitemos algunos principios, claramente ex-

plicativos de la obra teórica de Jung, prefigurados en *El libro rojo*. Tales principios explicativos, no obstante, se descubren a partir de una disposición comprensiva que supone aceptar los fenómenos tal como se dan a la consciencia.[51]

El primer principio es, por lo tanto, el de 'realidad psíquica' (*psychische Wirklichkeit*),[52] que consiste en atenerse a lo dado del acontecer psíquico en su totalidad, sin reducirlo, sino intentando que su sentido se torne explícito. En *El libro rojo*, es Elías quien primero se lo transmite a Jung aunque, en definitiva, es Filemón mismo. Por cierto, esto es posible porque —previamente— Jung decidió entregarse a su alma, seguir las 'imágenes de lo errante' que manifiestan autonomía, dado que no son creadas por el yo sino descubiertas por él.

El segundo principio señala que este mismo acontecer psíquico se muestra como una totalidad psíquica o pone de manifiesto una 'totalidad de la psique' (*Ganzheit der Psyche*).[53] El principio de totalidad psíquica debe ser entendido en el sentido clásico —platónico y aristotélico— de *hólon* (que suele traducirse por 'todo') y no de *pan* (que, sin embargo, suele traducirse por 'totalidad'). La psique es un todo orgánico cuyas partes son siempre expresión de un todo. Esto significa que si bien los fenómenos psíquicos son autónomos, estos son expresión de una totalidad, una y múltiple. Ya en 1913 —en claro contraste con Freud, que recién elaboró una antropología psicológica en 1923— Jung partió del conjunto de los fenómenos conscientes e inconscientes. Como advierte Frey-Rohn, aparecen por primera vez, en ese texto, los términos 'unidad' y 'totalidad'.[54]

El tercer principio es el proceso de individuación. Ya en 1916 describió este 'acontecer total' como un proceso evolutivo que involucraba a todos los componentes de la personalidad humana.[55]

Pero el concepto de personalidad total ya se había afianzado definitivamente en *Tipos psicológicos*, de 1921, y continuó reelaborándose, como veremos, en función del principio de individuación. Hemos pasado del concepto de totalidad de la psique al de personalidad total y de principio de individuación. En clara alusión a Freud, Jung escribió hacia 1928:

> *"Al polimorfismo de la naturaleza instintiva primitiva se opone, con carácter regulador, el principio de individuación; a la pluralidad y a la discordancia llena de contradicciones se opone una unidad contractiva cuyo poder es tan grande como el de los instintos".*[56]

Ahora bien, aquello que se integra es misterioso. Por ello, nuestro texto crece en ese ámbito intermedio de luz y oscuridad:

> *"Mi discurso no es claro ni tampoco oscuro, pues es el discurso de alguien que crece".*[57]

El cuarto principio, implícito en lo anterior, es el principio de polaridad. Al abocarse, Jung, al estudio del acontecer psíquico total, es decir, tanto a los fenómenos que se presentan como conscientes (referidos al yo) cuanto a los fenómenos inconscientes, advirtió, por una parte, que toda la dinámica psíquica puede comprenderse en términos de la relación de contrarios entre el yo y lo inconsciente pero, por la otra, que esta relación —muchas veces conflictiva— culmina —o tiende a culminar— en un *"acercamiento de los contrarios y en el (...) surgimiento y creación de un tercero: la función trascendente".*[58] Esta función trascendente del desarrollo de la personalidad y, máximamente, del proceso de individuación, permite la asimilación de lo inconsciente por parte de lo consciente, produciendo su transformación cualitativa y, en definitiva, la de la totalidad psíquica. Así, la totalidad psíquica subyacente manifiesta una tendencia a una mayor unificación por una asimilación diferenciadora de sus componentes que se organizan en torno a un núcleo central:

> *"Este punto sería el centro de gravedad del nuevo equilibrio, una nueva centración de la personalidad global y un centro acaso virtual que, al ocupar una posición central entre la consciencia y lo inconsciente, conferiría a la personalidad un nuevo y seguro fundamento".*[59]

A la luz de estos principios puede retomarse en otra clave, no solo la polifonía del texto, sino los variados desplazamientos de las identidades y sus metamorfosis, tanto del sujeto 'Jung' —en cuanto narrador y personaje central que, al efecto de nuestro seguimiento del texto, en la "Segunda Parte" denominamos 'yo'— cuanto de los personajes que allí aparecen.

1. *El alma una y múltiple.* Si enlazamos los principios antes anunciados, puede comprenderse que los diversos personajes, por una parte, tienen realidad y, por la otra, son la manifestación parcial de una totalidad. El hombre contemporáneo tiende a negar el polimorfismo de la psique o, si se quiere, una suerte de 'poli-

demonismo'; es decir, la multiplicidad de potencias que operan separadamente en la psique. Desde el punto de vista junguiano, un proceso de individuación tiende a superar tal polimorfismo, pero solo puede hacerlo a partir de su aceptación. Sin duda, son las concepciones arcaicas las que se caracterizan por ideas que enfatizan el 'alma múltiple' y —como ya señaló Cassirer— en Platón, en buena medida, el motivo lógico de la unidad del alma tuvo que imponerse contra el motivo opuesto de la pluralidad de las formas del alma.[60] La consciencia de esta unidad requiere, sin embargo, del reconocimiento de sus partes o facultades cuyo carácter autónomo hace peligrar muchas veces el equilibrio de la totalidad. Por cierto, las 'muchas almas' del pensamiento arcaico dan cuenta de las más diversas funciones corpóreas y psíquicas; así, los órganos pueden tener su propio principio anímico e, incluso, pueden existir almas externas, como es el caso de la sombra. Podrían aportarse numerosísimos ejemplos, pero es en la religión egipcia en donde más se han sistematizado las 'almas' y sus funciones. De acuerdo con la concepción egipcia, existen, al menos, tres principios anímicos: el *ba,* que es el alma propiamente dicha; el *akh,* que es el espíritu fuera del cuerpo; y, el concepto más controvertido, el *ka,* que probablemente significó, en sus orígenes, el espíritu divino protector de una persona o Dios y, finalmente, la suma de sus cualidades físicas e intelectuales que constituyen su individualidad. De hecho, en *El libro rojo* el yo se encuentra con su alma y ésta toma, a veces, forma de serpiente y otras, de ave. Más aún, por una parte, la serpiente se transforma en ave y, a la inversa, el ave en serpiente pero, por otra parte, la personalidad se desdobla en 'yo' (o 'alma personal'), serpiente (o 'alma ctónica') y ave (o 'alma celeste'). Todas estas variantes, transformaciones y polimorfismos apuntan a una unidad múltiple que se expresa en un coro de voces y de imágenes.[61] Otra variante de ese polimorfismo lo hallamos, en *El libro rojo,* en la figura de los Cabiros —personajes mitológicos en los que nos detendremos oportunamente— que simbolizan principios anímicos primitivos, expresión básica del aliento de vida de aspectos radicales de lo terrestre. Hacia el final del *Liber Secundus*, por una parte, aparecen como 'formas serviciales' que se desprenden del cuerpo, y a los que, por otra parte, el yo pregunta: *"Espectros de la tierra (...), ¿no sois vosotros mismos las raicillas de mi cerebro?"*.[62]

2. ***El carácter mercurial de la psique.*** Este polimorfismo se muestra también en el hecho de que estos personajes se enmascaran, cambian sus vínculos de modo

esencial, se transforman, se dividen y unifican, y cambian de identidad. Así, por ejemplo, el alma se subdivide al final en alma celeste y terrena; Salomé no se transforma, sino que se revela como una hermana/amante de Jung, y Elías aparece, finalmente, en *Escrutinios*, habiendo perdido su fuerza. El caso más evidente es el de Filemón, que al final se revela como el verdadero autor de lo que antecede a su aparición y cuya identidad, según el *Libro negro*, asumió múltiples transformaciones: hombre viejo, oso, nutria, salamandra y, en definitiva, serpiente, núcleo del sí-mismo.[63]

3. *La palabra transformadora.* Por otra parte, la transformación se produce, a menudo, por medio de la palabra; así, la palabra correcta 'sana' a la hija prisionera de un erudito;[64] la palabra racional, enferma al arcaico Izdubar; y la palabra imaginativa lo sana. En otra ocasión una muerta le pide a Jung la palabra que es símbolo intermediario, una palabra que es 'objeto' potente. Jung finalmente se la da; es Hap, uno de los cuatro hijos de Horus, uno de los custodios y principios vitales de los órganos que media y enlaza el sombrío mundo de los muertos y el mundo de los vivos.

4. *Las voces.* La idea es antigua, pues la voz que sale de nuestros labios no siempre responde al yo. Así fue visto en la antigüedad y en las tradiciones arcaicas. La voz puede oírse o hablar a través de uno. Y si Platón privilegia la locura divina que supone la posesión por un Dios (*"...el delirio es un don magnífico cuando nos viene de los dioses"*),[65] pareciera ser más diferenciado cuando aquello que se recibe y transmite es comprendido. Es en este punto, donde la voz pasa a ser autorrevelación.[66] Es decir, el mensaje no se limita a anunciar algo, sino a transmitir su comprensión. En cuanto esto se logra pareciera que se descubre una identidad más verdadera. Obsérvese aquello que Jung le dice a Filemón: *"Tus palabras mueven mis labios, de mis oídos suena tu voz, mis ojos te ven desde dentro de mí. En verdad, ¡eres un mago! ¿saliste del círculo de la oscilación? ¡Qué confusión! ¿Eres yo y yo soy tú?"*.[67] Y si bien, en numerosas ocasiones, Jung descubre que había sido poseído o que, en vez de pensar él mismo, era su alma que pensaba en él, todo este proceso visionario se debe a su concurso voluntario, que lo lleva a ir en busca de las voces. Eso es lo que indica en el *Liber Secundus*, cuando aclara a un obcecado psiquiatra que no es que las voces vengan a él, sino que él va a las voces. Quizá,

estas voces tienden —en una orientación predominante en la psique— a la unificación. Tal es la 'voz de la vocación: *"Quien tiene* vocación (Bestimmung), *oye la voz* (Stimme) *del hombre interior; él es llamado* (bestimmt)".[68]

5. *Autor y escritor.* A partir de lo anterior, cabe preguntarse: ¿quién es el que escribe el texto? El espíritu de la profundidad —según leemos al inicio del *Liber Primus*— posee su voluntad. Asimismo, Jung (o su 'yo') admite que el autor de gran parte del texto es Filemón,[69] lo cual explicaría que esté escrito con un estilo que no le pertenece, como parece ser sobre todo el que puede denominarse 'ditirámbico'.[70]

6. *Las variaciones pronominales.* Puede observarse, sobre todo en los pasajes más reflexivos, que Jung se maneja con variaciones pronominales. En muchas ocasiones pasa de improviso de la primera persona del singular a la segunda del singular o plural, acaso por tratarse de la maduración o eclosión de un anuncio que es menester hacer llegar a otros. Pero, asimismo, pareciera que se trata también de un diálogo interior, como si su alma múltiple debiera adentrarse en su mensaje. Por otra parte, esto se ve acentuado porque el texto, en ocasiones, pasa de la primera persona del singular a la primera del plural (Cfr. *Liber Primus*, cap. 1). Por cierto, se trata de esta 'alma plural' en la que toma preponderancia uno y otro pronombre según la distancia entre las partes anímicas. El 'sí-mismo' no es un 'Gran yo'; se caracteriza por comportarse como unidad múltiple capaz de asumir todos los pronombres y también, trascender toda personificación. Al fin y al cabo, el sí-mismo es la matriz de todos los pronombres, pues todos los vínculos posibles están necesariamente presentes *in potentia* en su *facultas praeformandi* que se manifiesta en ese conglomerado interior de voces e imágenes. Esto puede advertirse en numerosas experiencias visionarias y es evidente en textos de alquimia.[71] Retomamos esta cuestión en la "Segunda Parte".

A partir de lo señalado, es posible sugerir que la comprensión del texto requiere:

a) Una contextualización interna de los personajes y sus símbolos. Según se vio más arriba, pues cada uno de ellos es reflejo del otro y, todos, expresión de una totalidad que se torna autoconsciente. Al leer la travesía simbólica de Jung, es

menester advertir una estructura típica; 'Jung' en un primer momento discierne, advierte un determinado contenido: por ejemplo, Salomé. En segundo lugar se produce una confrontación con ese contenido y en tercer lugar, una integración. Pero como el proceso no se agota, como podremos mostrar en nuestro recorrido de la "Segunda Parte", el mismo recomienza en otro nivel y prosigue espiraladamente.

b) Un ordenamiento de la contextualización. Esta contextualización se reafirma advirtiendo que el ordenamiento mandálico y prevalentemente cuaternario de sus símbolos y personajes, no solo se puede advertir en las ilustraciones, sino también en las polaridades y cuaternios, según los cuales se disponen sus personajes. Como veremos, es de gran ayuda advertir, por ejemplo, el movimiento circunvalante de los procesos imaginativos y la estructura misma que manifiesta su trayecto. En la "Segunda Parte" podremos advertir el recorrido '(oeste)-sur-norte-oeste-este-(oeste)', etc.,[72] que discretamente se insinúa en el *Liber Secundus* y que está indicando una circunvalación en torno al centro, con el propósito de integrar opuestos; por ejemplo: Occidente y Oriente, ciencia y magia. Por cierto, es la 'función trascendente', es decir, la imaginación creadora, la que siempre actúa como mediadora.

c) Una contextualización de los símbolos de las tradiciones. *El libro rojo* está pleno de símbolos de diversas tradiciones espirituales presentados en una suerte de sincretismo espontáneo y apropiados en una clave peculiar. Por ello, para poder aprehender qué se está apropiando y transformando, es necesario comprender el significado original de estos símbolos, de acuerdo con las tradiciones respectivas. En nuestro apartado quinto, intentamos una breve y limitada aproximación a este tema y, en lo posible, retomamos la cuestión en la "Segunda Parte".

d) El contexto a la luz de su horizonte. La contextualización —desde el punto de vista junguiano y, naturalmente, a la luz de *El libro rojo*— se completa con el universo simbólico al cual el mismo libro tiende. Tal es el caso de la alquimia que, de algún modo, *El libro rojo* anticipa, y acerca de la cual Jung señala que fue la que le permitió abandonar la elaboración de esta obra. Esbozamos esta clave en el apartado seis.

e) Su carácter profético. Asimismo, es aconsejable no olvidar que *El libro rojo* se presenta, de algún modo, como un libro profético. Por ello nos abocaremos en el próximo apartado a comprender el modo peculiar de su profecía.

## 3. Una profecía que clama en cada hombre

Jung señaló en un texto teórico:

> *"Los verdaderos profetas son los primeros en negarse con energía a que se les reclame inconscientemente este papel"*.[73]

La razón es evidente, el profeta es una voz y no puede apoderarse del mensaje. Ese despojamiento permite la auténtica circulación de aquello que lo trasciende.

Hemos señalado que *El libro rojo* se presenta, en algún sentido, como un libro profético. Si es así, cabe preguntarse qué y cómo profetiza y a quién o a quiénes está dirigida su profecía.

Paradójicamente, esas cuestiones —qué, cómo y a quién— están íntimamente relacionadas, pues pareciera que la misma índole del mensaje exige que se trate, en *un primer momento* de una profecía dirigida a Jung mismo y, en *un segundo momento*, de un mensaje universal. No nos referimos, por cierto, a 'momentos' cronológicos, sino, por así decirlo, a momentos 'lógicos' o, mejor, 'kairológicos'. Es decir, solo si comprendemos que el mensaje está dirigido a la profundidad del mismo Jung, en tanto hombre, puede comprenderse en qué medida lo excede. Sin duda, ciertas razones estilísticas, como el hecho de que, en más de una oportunidad, el texto se dirija, por ejemplo, a "mis amigos", abona la hipótesis de que también se trata de un texto que guarda un mensaje para otros y, por ende, de que es algo más que un diario personal.

Pero hay más, pues, por ejemplo, las primeras experiencias, las visiones y sueños que anticipan la Primera Guerra Mundial no son meramente premonitorios, sino que intentan preparar a Jung para dar un mensaje renovador. Ese mensaje implica asumir que las fuerzas destructivas yacen en nosotros y que solo si se las reconoce, se las puede trascender. Años después, a principios de la década del treinta, y como

ya señalamos en nuestra "Introducción", Jung advirtió que nuevamente se constelaba en la psique de sus pacientes germánicos la figura de Wotan y ello le permitió prever la posibilidad de una segunda guerra mundial.

Por cierto, desde el punto de vista junguiano, es el carácter colectivo de la psique individual lo que permite comprender que, en un proceso de individuación, el sujeto apropie cuestiones consteladas en su cultura y en su época, aunque en el modo particular de su identidad.

Y la profecía se presenta, de algún modo, negativamente, pues no se trata de que cada uno imite a Jung, sino de que siga su propio camino.

El mismo título del libro —*Liber Novus*— tiene, tal como adelantamos, connotaciones proféticas. ¿Por qué es 'nuevo'? Lo nuevo es aquello que se anuncia, el Dios nuevo, el Dios venidero, que consiste en una renovación de lo viejo.[74] En otras palabras, se trata de dar a luz lo viejo en una época nueva,[75] pues lo nuevo, lo futuro, yace en el pasado.[76] Pero el *Liber Novus* no se limita a anunciar algo nuevo, sino que da la clave para que eso nuevo sea advertido o, acaso, engendrado. *El libro rojo* invita a una nueva mirada que permita descubrir lo nuevo, pues, como ya citamos: *"Pero quien mira desde el interior sabe que todo es nuevo"*.[77] Así, los otros dioses murieron... Y el suprasentido se abre —rejuvenecido— a lo nuevo, pues todo lo que se torna viejo, se torna asesino.[78]

Los epígrafes que inician el *Liber Primus* orientan respecto del sentido profético del texto que, como tal, es un 'símbolo', es decir, aquello que se presenta como una potencia transformadora que conecta con el misterio y, en este caso, que abre al mensaje de lo que ha de venir.

Se trata de tres textos de Isaías y uno de San Juan que analizamos con más detalle en la "Segunda Parte". A modo de síntesis, cabe señalar que el primero, Isaías 53, 1-6, da cuenta del carácter inestimable, despreciable, de la noticia de la revelación. Por cierto, Jung citó los primeros tres versículos de este texto en *Tipos psicológicos,*[79] en relación con la naturaleza del símbolo que aparece donde no se lo espera. Más aún, en este caso, su carácter despreciable, el ser 'desecho de hombres', puede vincularse a la necesidad de incorporar el 'contrasentido'; en definitiva, la sombra, como parte del anuncio del suprasentido. El siguiente texto, también citado en *Tipos psicológicos*, es Isaías 9, 5-6 y da cuenta de que ese símbolo, esa profecía, es un 'niño' y, por ende, su naturaleza es irracional, maravillosa. Podría agregarse, de acuerdo con la naturaleza arquetípica del símbolo del niño, que está preñado de un futuro insospechado.

El tercer texto, es el célebre Juan 1, 14, referido a la encarnación del *Logos* y, en este contexto, parece anticipar que tal encarnación habrá de ser o deberá buscarse en cada hombre, pues cada uno está llamado a 'ser Cristo'. Por último, el cuarto, es Isaías 35, 1-8 que Jung citó en un texto tardío, *Mysterium coniunctionis*. Allí se alude a un "*...estado de completitud mesiánica*" caracterizado por una conciliación de opuestos que, en términos psicológicos, se corresponde con una conciliación de las fuerzas destructivas y creativas de lo inconsciente.[80] Por cierto, mientras que esta conciliación en Isaías se da en el Paraíso, en *El libro rojo* supone entregarse al abandono y a la soledad del desierto, tal como da por sentada la necesidad de un movimiento hacia el contrasentido.[81] En síntesis, los cuatro epígrafes integrados dicen que la profecía, el mensaje, debe hallarse en la espantable oscuridad; en ella misma está la potencia maravillosa y creadora que permitirá la encarnación del *Logos* en cada hombre para así lograr una conciliación de opuestos, es decir, la redención.

El espíritu de la profundidad anuncia el suprasentido, *imagen* del Dios venidero. El largo proceso de renacimiento del 'Dios muerto' solo es posible abriéndose al espíritu de la profundidad que irrumpe y arrasa con la justificación, el valor y la utilidad; en definitiva, el supuesto 'sentido' propio del espíritu de este tiempo. Pero la incorporación de 'lo otro', del contrasentido, solo puede hacerlo cada uno desde su situación singular. Por otra parte, no se trata de unilateralizarse en el contrasentido, sino de poder mantener esa difícil tensión entre el sentido y el contrasentido. En *El libro rojo* se insiste una y otra vez sobre este punto. Por ejemplo, según se relata en el *Liber Primus*, en el período en el que, durante veinticinco noches, Jung vivió las más tremendas experiencias en el desierto de su alma —es decir, en el contrasentido— y durante el día vivía según el espíritu de este tiempo, adaptado a la vida social. Como Jung señaló, ése fue el problema de Nietzsche, que perdió 'el sentido de realidad', pues fue alejándose de la vida social y así estuvo a merced de las fuerzas de lo inconsciente.

## Las formas de la locura y la voz de la profecía

En casi todas las tradiciones espirituales existe la figura, tanto de quien es portavoz de los dioses, como de quien actúa como su intérprete autorizado. El mismo término griego *prophêtês*, según los textos, admite ambas acepciones. Por otra parte,

está el 'profeta extático', que accede a la condición de tal mediante el éxtasis; y el 'profeta tranquilo', que recibe su mensaje en un estado de consciencia más cercano al normal. Por cierto, *El libro rojo*, según ya señalamos respecto de las diversas 'voces' que en él operan, admite innumerables variantes y se mueve en un amplio registro. No obstante, al inicio del texto leemos que *"...el espíritu de la profundidad me dio esta palabra"*.[82] Ahora bien, más allá del estado psíquico del propio Jung, la profecía es una invitación a una 'locura divina', pues solo, desde ella, puede comprenderse y encarnarse su mensaje.

Por ello, una de las cuestiones centrales de *El libro rojo* es la de la 'locura', cuyas variadas acepciones y matices no siempre se corresponden unívocamente con los diversos vocablos alemanes.

Por lo pronto, una primera distinción, sin duda fundamental, la hallamos en el *Liber Primus*, capítulo v, titulado "Viaje infernal hacia el futuro". Allí la locura (*Wahnsinn* o, a veces, *Wahn*) aparece bajo tres formas: la locura divina, la locura enferma y, por así decirlo, la locura —también enferma— de quien vive en la superficie, sometido al 'espíritu de este tiempo'.

Este pasaje, distingue, y a la vez relaciona, estos tipos de 'locura' a la luz del concepto de 'espíritu de este tiempo' y 'espíritu de la profundidad', y sugiere ulteriores matices que se iluminan con textos posteriores.

La 'locura enferma' se debe a una posesión por parte del espíritu de la profundidad que obliga al hombre a 'hablar en lenguas' y le hace *"...creer que él mismo es el espíritu de la profundidad"*. Pero hay otra 'locura enferma' —poco advertida— que es la de quien niega el espíritu de la profundidad y se toma a sí mismo por el espíritu de este tiempo. Por cierto, en términos de la teoría junguiana, la primera se trataría de una locura producto de la invasión de lo inconsciente, si se quiere de una 'psicosis', y la segunda, de una locura producto de una identificación con los valores y principios de la cultura vigente. Esto último, en el plano individual, supone una identificación con la máscara, es decir, la constitución de una personalidad 'neurótica', caracterizada por el conjunto de las conductas adaptativas aceptadas por la sociedad. Esta locura es la de todos los hombres que están poseídos por la superficialidad de este tiempo. La 'locura divina', en cambio, consiste en una balanza entre el espíritu de la profundidad y el espíritu de este tiempo; dicho en otros términos, la locura divina es la modalidad psíquica propia del 'suprasentido', que sostiene y trasciende la tensión entre el 'sentido' y el 'contrasentido'. Pero, por estar atrapado en el espíritu de este

tiempo, *"...el espíritu de la profundidad irrumpió con poder y arrasó con una ola potente al espíritu de este tiempo"*. Y tal irrupción violenta es la que hace peligrar el proceso, pues si no se mantiene el 'principio de realidad', según indicamos antes, es posible caer en la locura enferma.

A partir de esta triple distinción cabe agregar que, en primer lugar, la locura es *comprendida* en nuestro tiempo de un modo diverso; en segundo lugar, la locura divina es *vivida* diversamente; y en tercer lugar, hay una suerte de extravío psíquico que, por lo general, responde a una especie de "bufonería" *(Narrheit)* que no puede encasillarse en ninguna de las distinciones anteriores y que responde a una forma paródica de la vida.[83]

En efecto, más allá del pasaje antes mencionado, tramos posteriores[84] muestran cómo, desde el punto de vista del espíritu de este tiempo, hay una única locura, y la locura divina es solo una forma de esa única locura, que es la enferma. Cuando Jung, en su visión —en verdad en un sueño dentro de una visión—, es llevado ante dos psiquiatras, uno de ellos determina que, por tener el libro de Tomás de Kempis, la *Imitación de Cristo*, Jung sufre una forma de locura religiosa, de 'paranoia religiosa'. Asimismo, este personaje no puede comprender la diferencia entre una patología y la utilización del 'método intuitivo', es decir, la diferencia entre, por un lado, escuchar voces que se imponen y, por el otro, ir a buscar esas voces.

Por ello, si el espíritu de este tiempo otorga el único criterio de verdad, es esperable que se confunda el 'contrasentido' con el 'sinsentido' y se desconozca a la locura divina: *"La locura divina, una forma elevada de irracionalidad de la vida que surge en nosotros, locura al fin, que no se puede incorporar a la sociedad actual..."*[85]

En cuanto a la 'locura divina' como tal, parece ser distinta a la de tiempos antiguos. Por una parte, porque exige asumir la 'locura de este tiempo' y, por la otra, porque exige dar cuenta de la más espantable oscuridad.

## Las tres profecías: guerra, magia y religión

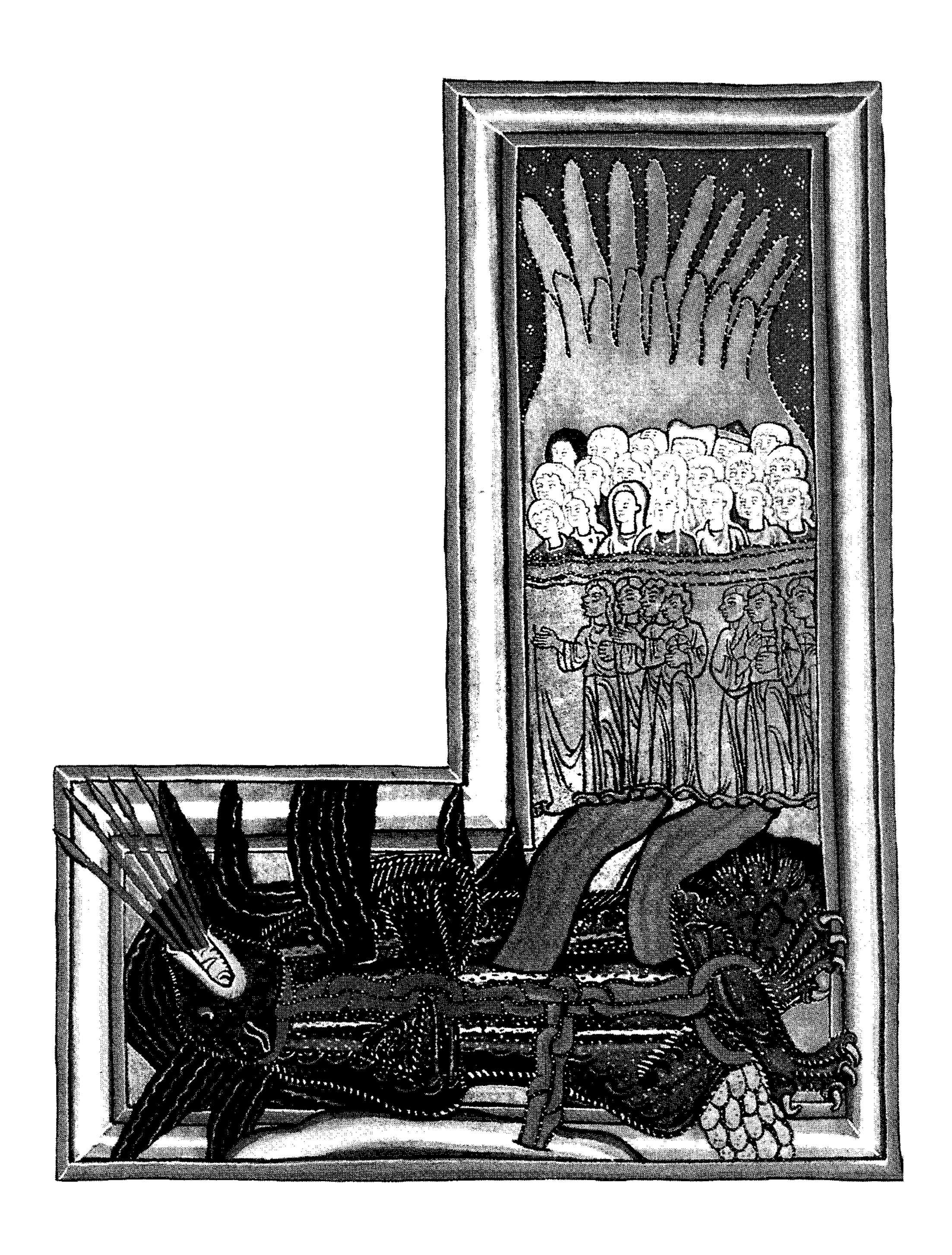
"Las tres profecías" es el título del capítulo XVIII del *Liber Secundus*, que comentamos con más detalle en la "Segunda Parte". Allí, el alma le da tres cosas viejas que insinúan lo futuro: *"...el lamento de la guerra, la oscuridad de la magia y el regalo de la religión"*. Estas tres cosas, agrega el texto, significan tanto el desencadenamiento del

caos, como su ligadura. En esta tensión parece sugerirse, una vez más, la presencia del suprasentido que no puede ser abarcado por el pensamiento y que solo puede ser advertido en el fondo del alma. Estas 'cosas viejas' constituyen el camino de lo venidero que solo puede encontrarse dentro de nosotros. El texto añade: *"La guerra es evidente y todo hombre la ve. La magia es oscura y nadie la ve. La religión todavía no lo es, pero llegará a ser evidente".*

¿En qué consisten estas tres cosas a la luz del resto de *El libro rojo*?

La profecía de la guerra no parece tratarse meramente de sus visiones anticipatorias de la Primera Guerra Mundial, sino de que toda guerra es interior y la guerra física es el resultado de una disociación no resuelta en la intimidad de la psique. Por ello, la guerra es evidente, pero no así la que está en el fondo anímico y que se torna acontecimiento, por no ser debidamente asumida. La guerra es el contrasentido, que si es reconocido como tal, no cae en el sinsentido y es asumido como un momento del suprasentido. Como puede verse, aun esta guerra interior puede tornarse evidente.

La magia es, en cambio, algo que está más lejos de nuestro alcance, es 'oscura' y acaso está en el fondo mismo de aquello que posibilita la guerra, la destrucción o, por el contrario, la creación. La magia ocupa un lugar preponderante en *El libro rojo* y le dedicamos un espacio más extenso en esta "Primera Parte", en el apartado 5, dedicado a las religiones, a la luz de los estudios sobre la magia. En *El libro rojo*, la magia aparece con diversas características, pero nos limitamos a enfatizar tres: el poder, la creatividad y su carácter paradójico. La magia es paradójica, en definitiva, oscura, particularmente, en su ejercicio, porque es menester entrar sin intenciones y sin querer entender. Estas últimas son las enseñanzas que desconciertan al 'yo' de Jung cuando su maestro, Filemón, se las transmite a poco de encontrarse, tal como se observa en el capítulo XXI. No es ocioso recordar aquí que el propio Jung señala, en un texto teórico, que la magia es operativa cuando se maneja sin fines, sin expectativas.[86] Por cierto, esto puede sorprender al lector, pues habitualmente se vincula la magia con la manipulación; pero quizá debería distinguirse la operatoria de la magia de los propósitos con los cuales se la ejerce. La magia, al menos en su naturaleza inferior, podrá tener pretensiones de manipulación, pero a partir de un poder que se descubre, que se libera y no que se controla. La magia es, desde el punto de vista junguiano, la manifestación misma de la potencia psíquica que es, por definición, creadora. Por eso puede decirse que la "magia es innata".[87] Pero, aunque



Hildegarda de Bingen, "El enemigo encadenado" (*Scivias*, visión 7, segunda parte).

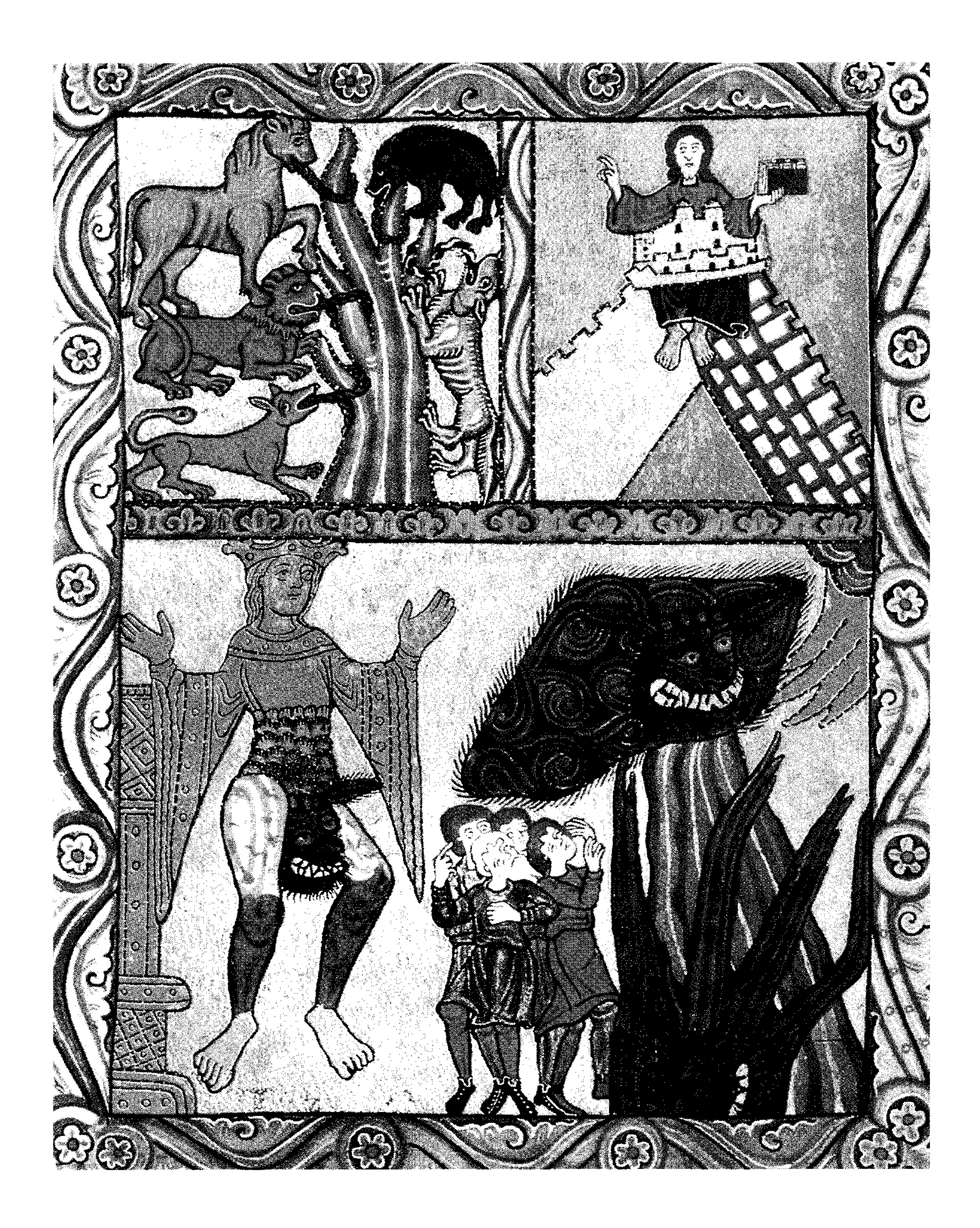
esa potencia se concentre a través de diversos procedimientos que producen 'calor mágico', su naturaleza íntima, por ser pura actividad imaginativa, como lo es la psique en sí misma, es indeterminada e indeterminable y solo puede proceder dejando que cierto *quantum* de fuerza se libere. La magia, así entendida, es un saber que propicia la liberación de fuerzas poderosas y creadoras de la psique, cuya oscuridad se relaciona con el hecho de que son potencias inconscientes, impenetrables, porque siguen una ley que ellas mismas crean o manifiestan.

Es significativo que Filemón —más allá de que inicialmente aparezca disminuido en su condición de mago—, en tanto parece pertenecer a la tradición hermética, utiliza la magia sobre todo como un medio de relación con el cosmos y lo divino, y de recuperación con aquello que se ha ocultado. Ello no quita que la magia sea, en algún sentido, un 'arte negra', es decir, que deba operar con fuerzas ocultas y tenebrosas. Pero cuando Jung escribe en el margen —al inicio del capítulo xx, "El camino de la cruz"— 'de la magia negra a la magia blanca', parece indicarse que se ha producido el movimiento enantiodrómico de lo oscuro a lo luminoso. Por cierto, la vara mágica o serpiente negra que había recibido —en el capítulo xix, "El don de la magia"— se enrosca en el cuerpo del crucificado y sale, blanca, de su boca. Pareciera que esta transmutación —en términos psicológicos— de la energía psíquica inferior en superior ha sido preparada previamente, en esa entrega a una oscuridad que no consuela y de la que no hay nada que esperar. Pero asimismo, esta transmutación se da en el contexto del sacrificio, de la crucifixión, que es entrega al espíritu y posibilidad de encarnación.

Y esto es ya la 'religión', la tercera profecía que será evidente, pero aún no lo es. Cristo, al principio del eón de Piscis, arrojó al Diablo al infierno y hoy esta potencia retorna de la oscuridad para ser asumida por cada hombre.

## Apocalipsis. La comunidad de vivos y muertos y la conciliación Cristo-Anticristo

La profecía del *Liber Novus* es —en última instancia— de naturaleza apocalíptica, cosa que no debería sorprender al buen lector de la obra tardía de Jung, en particular, de *Respuesta a Job* y *Aión*, aunque su apocalíptica sea sui generis. Como es sabido, en tanto género literario, el término 'apocalipsis' (lit. 'revelación'), en sentido estric-



Hildegarda de Bingen, "El fin de los tiempos" (*Scivias*, visión 2, tercera parte).

to, deriva del Apocalipsis de Juan o Libro de la Revelación que se remonta al 90 d. C., y es el primero que utiliza esa denominación.

Pero el género apocalíptico es anterior al título Apocalipsis, pues ya se atestigua en el judaísmo desde el siglo III a. C., y es evidente que el propio Apocalipsis de Juan y tantos otros apocalipsis apócrifos cristianos se basaron en el modelo de los judíos.[88] Con numerosas variantes y matices, todo apocalipsis se caracteriza por:

1. Transmisión de revelaciones mediadas por alguna figura sobrenatural, a menudo un ángel.

2. Descubrimiento de un mundo trascendente de poderes sobrenaturales.

3. Descubrimiento de un escenario escatológico o visión de las cosas últimas.

4. Juicio a los muertos y destino último de los mismos.

5. En algunos casos, presentan una cosmología que incluye la geografía del Más Allá, así como la historia de los primeros y últimos tiempos.

Puede advertirse que, con claras diferencias, todos estos puntos se cumplen en el *Liber Novus*:

1. La transmisión la realiza una figura 'trascendente', al menos al 'yo'; tal es el caso de la voz de la profundidad y de los diversos personajes, aunque sobre todo se trata de 'Filemón'.

2. Se descubre un 'mundo trascendente' de poderes, sea bajo la forma de serpiente, de ave o de diversas expresiones 'míticas'; por ejemplo, los Cabiros. Máximamente, aparecen las figuras de lo "Alto" (Cristo como "Sombra azul") y de lo "Bajo" (Satán).

3. El escenario escatológico se insinúa en el advenimiento del Dios venidero y en el establecimiento de una "santa comunidad" (Cfr. *Escrutinios* {10}, Quinto Sermón), donde comunidad e individuo son opuestos complementarios. Es decir,

una comunidad donde el hombre, en tanto se diferencia por apropiación de sus propias polaridades, se hace verdadero partícipe del destino comunitario.

4. Si bien no hay 'juicio' a los muertos, la comunidad antes mencionada no puede llevarse a cabo si esos muertos que viven en nosotros como seres que no consumaron su destino, no reciben la enseñanza, la añorada 'gnosis'. Por ello, el mensaje profético que revela las cosas últimas debe llegar a aquellos, que con su ignorancia impiden el establecimiento de la santa comunidad. Los muertos y los hombres tienen que aprender lo que no sabían; que el hombre es una puerta por donde se agolpa toda la realidad: la de los dioses, del devenir y de los hombres.[89]

5. Obviamos la cosmología consignada en los "Sermones a los Muertos" que desarrollamos en la "Segunda Parte".

Ahora bien, una peculiaridad de este *Apocalipsis* es que apunta a la conciliación Dios-Diablo o Cristo-Anticristo. El Diablo o el Anticristo, representan, en sus propias claves, el gran contrasentido, que requiere ser asumido para dar cuenta del Dios venidero: 'Abraxas' o el 'Abraxas' que cada hombre debe recrear en sí. Esta es, quizá, la máxima paradoja que trae el *Liber Novus*. Por ello, si bien no podemos obviar el tema, a esta altura de nuestra exposición nos limitamos a esta presentación somera para retomarlo con más prolijidad en nuestro comentario a los "Sermones". Basta, sin embargo, ilustrar la idea con una referencia a un texto teórico de Jung:

> *"El Diablo, aun cuando su dominio tenga los días contados, no está sujeto por ninguna cadena. Dios sigue sin decidirse a usar la violencia contra Satán. Es preciso suponer que, obviamente, Dios sigue sin saber lo propicio que es al ángel malvado su propio reverso tenebroso. Como es natural, al 'Espíritu de verdad' que ha hecho su morada en el hombre este hecho no puede permanecerle oculto a la larga. Por ello, este Espíritu perturba lo inconsciente del hombre, provocando otra gran revelación en los albores del cristianismo, que, por mor de su oscuridad, dio lugar en épocas posteriores a un gran número de interpretaciones, acertadas y equivocadas".*[90]

El hombre está llamado a gestar y a asumir, en una nueva *imago dei*, a Cristo junto con su Sombra. En *Escrutinios* leemos que ha llegado el tiempo en el que cada uno

está llamado a hacer su propia obra de redención.[91] Y el único camino posible es el múltiple de cada hombre, que deberá encarnar el Espíritu que se le derrama. En *Respuesta a Job,* leemos:

> *"Pero con el derramarse de la Tercera Persona de la divinidad, es decir, del Espíritu Santo, en el hombre, da comienzo un proceso de cristificación que afecta a un gran número de seres humanos, y entonces surge el problema de si todos ellos serán también hombres-dioses en un sentido pleno".*[92]

Ése es el Dios venidero, el único Dios posible, porque es el Dios que surge de la experiencia humana total; aquel Dios que emerge de la más profunda contradicción y que se encarna en cada hombre.

## 4. El suprasentido: imagen del "Dios venidero"

"El camino de lo venidero" es el título sugestivo del *Liber Primus*. Sin duda, aquí no se prescribe una determinada vía, no se exhorta a seguir una doctrina; se sigue el camino que a cada uno se le abre en su entrega a los procesos simbólicos. Asistimos así al camino de lo venidero, a partir de la vida interior de Jung, como un camino hacia lo que ha de venir; un camino que, como tal, es el símbolo del 'Dios venidero' *(Der kommende Gott)*. Este camino singular parece sugerir una estructura y una dinámica que exceden la singularidad de Jung en tanto hombre, y hace eco en quienes están dispuestos a escuchar el llamado del espíritu de la profundidad y, por ende, a seguir las imágenes, 'sus' propias imágenes de lo errante. En tanto cada uno siga su propio camino, los hombres sentirán la similitud de sus caminos y ello llevará *"...al amor mutuo en la comunidad"*.[93]

Si de alguna manera este 'Dios venidero' es una respuesta a la 'muerte de Dios', tal respuesta no surge de una posición externa a esa misma muerte o al devenir de un morir que asola a la civilización actual. Hay un reconocimiento de que Dios ha envejecido, pero que su agonía, adecuadamente abordada, puede anticipar una resurrección. El antiguo motivo del héroe y del Dios que muere y renace, como anticipamos, ya había sido tratado por Jung en *Transformación y símbolos de la libido*, pero es más

evidente su alcance apocalíptico en textos posteriores. Así, en *Psicología y religión* señala cómo ese antiguo motivo reaparece en nuestros tiempos. El 'sí-mismo' que surge en experiencias íntimas de totalidad, por ejemplo, en las formas mandálicas, no sustituye a la divinidad, sino que la simboliza, aunque el hombre contemporáneo está amenazado de ser poseído por un yo que se deifica. *El libro rojo* señala que no se puede ver lo venidero si no se lo ve en sí mismo;[94] lo venidero se gesta en el interior: *"Lo venidero es creado en ti y a partir de ti"*.[95] Pero no es el hombre, al menos tal como lo comprendemos habitualmente, quien 'hace' el camino, sino *"...las superpotentes fuerzas inhumanas [que] ocupadas en la obra de crear los tiempos venideros..."*[96] Casi como un remedo del 'desasimiento' de Meister Eckhart o el *wu wei* taoista, *El libro rojo* señala que la respuesta está en el esfuerzo y el compromiso de un yo que lo crea si no se ata a sus intenciones y a su voluntad; se trata de crear *"...más bien contra la intención y la voluntad. Si quiero crear el futuro, entonces trabajo contra mi futuro..."*.[97]

Comprender cómo se manifiesta y cómo se 'responde' a esta aparición del 'Dios venidero' es quizá una de las claves centrales que proporciona *El libro rojo* pues, como ya se dijo, su imagen es el suprasentido. Por cierto, el Dios venidero es, en algún sentido, lo más remoto, aquello que está en los orígenes y, asimismo, es un futuro que no puede ser aprehendido. Pero es menester el *"futuro dejarlo al futuro"*, pues el camino de lo venidero se aborda volviendo a la realidad simple de cada uno.[98]

Ahora bien, sin desconocer que ese 'Dios venidero' no puede ser explicado, pues explicarlo es desconocerlo y desconocerlo es, de algún modo, atentar contra su debida manifestación, el 'Dios venidero' retoma el antiguo simbolismo del Dios que muere y renace. Solo que ese renacimiento debe sorprender; tan intensa ha de ser su espera, como abierta la apertura hacia el misterio que impide una 'predeterminación'. Por ello, como ya señalamos en nuestro anterior apartado, el símbolo debe ser irreductible a ideas o valores conocidos. Nuestra época, huérfana de las tradiciones, pero aferrada aún a prejuicios dogmáticos o cientificistas, está llamada a una aventura espiritual que consiste en entregarse a lo indeterminado e indeterminable.[99] No obstante, esa indeterminabilidad no implica que el proceso no responda a patrones arquetípicos; más aún, todo proceso de esa índole retoma lo que está constelado en la profundidad de la psique y ello incluye formas simbólicas históricas. Por ello, aunque el patrón sea universal, son sobre todo las religiones de los misterios las que aparecen en el trasfondo simbólico de *El libro rojo*. Y, más allá de sus variantes, en todas ellas se trata de una renovación espiritual, una *palingenesia*, un renacimiento

que supone una mutación ontológica; el hombre se torna Dios *(theosis)* y se inmortaliza *(apathanatismos)*. Por cierto, bien peculiar será el modo como el cristianismo asume estas ideas y símbolos, pero más peculiar aún, será el modo sincrético como aparece en *El libro rojo*, tal como desarrollamos en el apartado siguiente.

Por otra parte, la expresión 'Dios venidero' posee connotaciones románticas; como señala Manfred Frank[100] para el romanticismo 'el Dios venidero' es la quintaesencia del proceso mitológico que, más allá de sus variantes según se trate de un autor u otro, consiste en la muerte de los dioses antiguos que renacen re-unidos en este 'Dios venidero', comprendido por lo general como 'Cristo' o una forma peculiar de Dioniso-Cristo. Así, por ejemplo, Schelling señala que "todo es Dioniso", es decir, las historias de los múltiples dioses constituyen etapas para el advenimiento de Cristo; y Novalis, en el "Himno a la noche", afirma que los dioses antiguos y el sentido de sus palabras, hoy perdidos, se interiorizan y espiritualizan en Cristo. Por cierto, es Hölderlin en su famosa elegía "Pan y vino" quien menciona al 'Dios venidero'; en esta noche de los dioses, los únicos que sobreviven bajo la especie del 'pan y vino' son, respectivamente, Cristo y Dioniso. Cristo también ha muerto y solo sobrevive a través de los dones de la tierra que nos ayudan a soportar su ausencia y a esperar su regreso.[101] Estos autores, que aquí solo mencionamos someramente, han preparado el camino a Nietzsche y, en algún sentido anticiparon una respuesta, pues viven esa muerte de Dios como un tiempo de indigencia en el que se gesta un advenimiento. Esto no significa que *El libro rojo* se explique como una mera vuelta a estos autores o una reformulación teórica de los mismos. *El libro rojo* muestra un camino de experiencia simbólica que no se limita a la recepción de determinados textos, sino que retoma vitalmente, en una nueva clave, aquello que ya había sido avizorado por esos autores. El 'Dios venidero' es una respuesta a la 'muerte de Dios'; pero Dios renace en el lugar en donde 'muere'. Sin duda, para Nietzsche, el Dios transmundano que sostiene la moral cristiana surge de una evasión propia de una instintividad debilitada, negadora de la vida.[102] Hoy el hombre se encuentra sumido en una indigencia espiritual, pues ha perdido esa ilusión de la trascendencia, pero sin recuperar la potencia de la vida representada por la vuelta de Dioniso. Se trata del advenimiento del nihilismo, que más allá de la ambigüedad del término, según reconoce el propio Nietzsche, supone *"que los valores supremos se desvalorizan"*,[103] aunque tal oscurecimiento, tal ruptura, prepara una 'nueva aurora'. Sin duda, para Jung no basta con recuperar lo terreno, sino que también es necesario recuperar lo 'celeste'.

Pero para recuperar lo cercano es necesario ir más lejos. Se trata de seguir la corriente que lleva a la profundidad de lo venidero, de abrazar lo venidero.[104] Este camino es largo y espantoso,[105] y se opone a ese nihilismo incapaz de abrirse a lo Alto y lo Bajo —vía media— que intenta trascender la contradicción de los opuestos. Por ello, el texto señala que se han cerrado muchas puertas, tanto hacia la locura de lo superior, como de lo inferior.[106]

Como antes señalamos, el camino de lo venidero no puede predeterminarse. Pero, sin embargo, hay múltiples referencias al ingreso en ese camino: *"Cuando tu abrazas tu sí-mismo, entonces parece como si el mundo se hubiera vuelto frío y vacío. En este vacío ingresa el Dios venidero."*[107] Se trata de seguir la corriente que lenta e imperturbablemente encuentra el camino a la profundidad de lo venidero.[108] El suprasentido es vía, camino, puente hacia el Dios venidero,[109] para lo cual deberás: *"...vivir hacia el otro lado"*.[110] Puede advertirse que las resonancias nietzschianas sugieren que se retoma, en una nueva clave, la 'muerte de Dios'. Así, el 'camino de lo venidero' no puede identificarse con, por ejemplo, lo 'instintivo' o lo 'espiritual', sino que es el arduo camino de lo no asumido, de aquello que está en la oscuridad y que es menester atravesar. El camino de lo venidero no está en las cosas, sino en el significado que se renueva en el interior del hombre y que enlaza las cosas y el alma. Pero por tratarse de 'lo otro', lo venidero horroriza y estremece.[111]

Sin embargo, lo 'venidero' yace dormido en nosotros y en las imágenes de los antiguos.[112] Tal es el significado del 'cristal', símbolo del 'sí-mismo', que aparece en una de las visiones y que —se advierte— condensa lo que ha de venir en lo pretérito: *"El cristal es el pensamiento formado que refleja lo venidero en el pasado"*.[113] En efecto, en el núcleo inalterable de ese cristal (sí-mismo) se ve lo venidero.[114]

Máximamente es el camino de Cristo el que conduce a lo venidero;[115] por ello, el sentido de lo venidero ha de estar en los Evangelios,[116] lo cual requiere una lectura del texto a la luz de una comprensión de sí.

## Cristo

Aunque lo divino o, mejor aún, la imagen de lo divino, aparezca bajo múltiples formas históricas en *El libro rojo*, 'Cristo' es, sin duda, la figura central. Una mirada superficial nos podría hacer creer que con Cristo, la imagen del Dios venidero pierde

su misterio. Por el contrario, se trata de ahondar en el misterio de Cristo, comprendido como la forma arquetípica que está en la raíz de nuestro inconsciente colectivo, y que, por ello, da cuenta del suprasentido, de una integración del sentido y el contrasentido. De algún modo, el espíritu de la profundidad exige la recuperación de una imagen de Cristo que muere si no integra su Sombra: *"El Dios es donde vosotros no sois"*, leemos en el *Liber Primus*. Por ello, la profecía que anuncia hasta el cansancio que cada uno debe seguir su propio camino se corresponde con la afirmación de que *no se debe ser cristiano, sino Cristo*. En el *Liber Primus* leemos que se trata, por ende, de tornarse por entero la naturaleza de Cristo[117] y ese camino es inexorable: *"El camino de Cristo no se le puede ahorrar a nadie, pues este camino conduce a lo venidero. Todos debéis volveros Cristo"*.[118] Por cierto, estas afirmaciones, de connotaciones gnósticas, desembocan, en primera instancia, en el dramático final del capítulo XI del *Liber Primus*, cuando Salomé le anuncia *"Tú eres Cristo"* y, a continuación, Jung mismo, al ver la cruz y a Cristo en su última hora, sufre una crucifixión, parado, con los brazos extendidos, su rostro transformado en león y atrozmente enroscado por una serpiente.

Pero la naturaleza misma del sacrificio indica que se trata de un 'Cristo' que está en vías de integrar su opuesto, pues el 'Cristo' de la tradición eclesial supera la tentación del Diablo, pero sucumbe a la tentación de lo bueno y lo razonable. En *Símbolos de transformación* leemos:

> *"El sí-mismo, como símbolo de totalidad, es una* coincidentia oppositorum, *y, por ende, contiene luz y oscuridad simultáneamente. En la figura de Cristo, los opuestos que están unidos en el arquetipo, están polarizados, por un lado, en 'Luz' hijo de Dios y, por el otro, en el Diablo"*.[119]

Sin embargo —agrega— Cristo y Anticristo están próximos.[120] Este Cristo, este Dios nuevo que aparece inicialmente como contrasentido, se correspondería con el Anticristo, para decirlo con palabras del *Liber Primus* (capítulo VII):

> *"Tras la muerte en la cruz, Cristo fue al inframundo y se convirtió en Infierno. Así adoptó la forma del Anticristo, del dragón. La imagen del Anticristo que nos han transmitido los antiguos da testimonio del Dios nuevo, cuya llegada previeron los antiguos"*.[121]

Y más adelante, Jung agrega que nadie sabe lo que sucedió durante los tres días pero: *"Yo lo he experimentado"*.[122] Pareciera entonces, que se trata de dos cuestiones: por un lado, ser Cristo (y no 'cristiano') y por el otro, que ese tal Cristo, o imagen de Cristo, integre la Sombra. Y, sin embargo, es una misma cuestión bifaz pues es el movimiento comprometido hacia la Sombra, hacia el contrasentido, "hacia el otro lado", generado por una suerte de locura divina, lo que permite tornarse 'Cristo'. Por ello, aquí la mediadora es Salomé, que opera como una suerte de *Sophía prunikos,* siniestra, mancillada, que llama a la redención. Es a través de ella, es decir, a través de un ser que representa el contrasentido, como la crucifixión —en definitiva, la unión de opuestos— que se hace posible.

Por ello, en *El libro rojo* se cita el *Evangelio de los egipcios*, que comentamos en su contexto en la "Segunda Parte":

> *"Y cuando Salomé quiso saber, Jesús le dijo: 'Cuando separéis el velo de la vergüenza y cuando los dos se vuelven uno y lo masculino con lo femenino,* [no sea] *ni masculino ni femenino'".*[123]

El camino de lo venidero es el alba de una 'nueva religión', que no debe entenderse como un movimiento religioso innovador, sino como una encarnación del Espíritu en cada uno de los hombres. El Dios venidero emerge con muchas formas, pero en la multiplicidad de los opuestos en que se presenta es menester no tomar ni la izquierda, ni la derecha, sino la vía del medio.[124]

## 5. Las tradiciones religiosas en el *Liber Novus*: el peculiar 'sincretismo' de la psique

En el *Liber Secundus*, leemos: *"El Dios aparece en múltiples formas..."*.[125] El 'Dios venidero' toma todas las formas, esta *imago dei* que quiere realizarse, tiende a integrar múltiples formas de lo sagrado, pero lo hace de un modo inusitado, inicialmente oscuro, extraño, tremendo, pues en esa recreación se recupera aquello que aún está vivo. Por ello, en el trayecto visionario de *El libro rojo* aparecen numerosos símbolos y aun conceptos pertenecientes a diversas tradiciones espirituales, aunque

asimilados de un modo peculiar. Los personajes religiosos y míticos o los complejos rituales son el crisol y la manifestación de aquello que intenta elaborarse en la psique. Por cierto, un caso particular es el de Filemón que Jung caracteriza como "*... un pagano que aportaba una influencia egipcio-helenística con un matiz gnóstico*", que, sin embargo, aparece inicialmente junto con Baucis, es decir, asimilable al personaje mitológico que conocemos, sobre todo a través de Ovidio y de su reelaboración en el *Fausto* II de Goethe. Pero asimismo, Filemón resulta ser la identidad de personajes anteriores, como Elías y él mismo una forma de otros seres, como es el caso de Atmavictu. Esta vocación mítica del *Liber Novus* asimila y transmuta figuras religiosas y míticas conocidas, y reelabora su sentido simbólico originario.

Ahora bien, el *Liber Novus* no es solo un mito, sino también una 'mitología'; es un mito, como ya dijimos, porque es una historia sagrada y simbólica que funda una realidad significativa; y es una 'mitología', pues también es un intento de lograr una reflexión. Y en ese mito, los símbolos de diversas tradiciones se encuentran, se asimilan y se transforman recíprocamente; generándose, de este modo, una nueva síntesis. Este proceso, si aceptamos los criterios hermenéuticos apuntados más arriba, es aparentemente 'espontáneo', pues responde al movimiento propio de la psique de Jung en visiones y sueños o en los posteriores trabajos de imaginación activa y de amplificación que se plasman, sobre todo, en las ilustraciones.

Desde este punto de vista, sería irrelevante detectar cuáles son esas tradiciones, esos símbolos, para determinar posiciones doctrinarias.[126] Jung no está fundando una nueva religión sincrética y su correspondiente teología, sino manifestando la imagen del Dios venidero a través de los símbolos de las tradiciones que se renuevan y se transforman en el fondo de la psique. Este es el sentido de la tercera profecía, una nueva religión, pero no entendida como una nueva confesión, sino como un nuevo modo de manifestación de lo religioso o, para ser más precisos, de la misma naturaleza sacra del eón que nos constituye. Se trata, sin duda, de un sincretismo sui géneris, término que fue revalorizado recientemente por algunos estudiosos, pero que aún suele utilizarse en sentido peyorativo. El término *sugkrêtismós,* que aparece por primera vez en Plutarco (*Moralia* 490ab), fue utilizado profusamente hacia fines del siglo XIX, particularmente, por estudiosos del helenismo tardío en donde este fenómeno es habitual. Así, por ejemplo, Hermann Usener lo describe como una mezcla de religiones (*Religionsmischerei*); el término es precisamente *Mischerei*, que a diferencia de *Mischung* posee una connotación negativa.[127] En efecto,

Usener consideró el fenómeno del sincretismo como un abandono inveterado de la fe de los Padres, si bien podía constituir un estadio transicional necesario en la historia de las religiones. Por cierto, debe distinguirse el sincretismo que resulta de una mezcla caprichosa, del que surge de una asimilación espontánea de símbolos y tradiciones.

La breve referencia a esas tradiciones que haremos en este apartado sirve a modo de amplificación para faclitar la comprensión de qué es lo que intenta integrarse en la psique.

Para poder ordenar mejor nuestra tarea, debemos ubicarnos en el punto de partida de Jung —es decir, de su 'yo' consciente— desde 'el espíritu de este tiempo'. Se trata, sin duda, del punto de vista de la cosmovisión del hombre occidental contemporáneo, en buena medida indiferente frente a la religión y, por ende, desacralizado, pero deudor de un trasfondo cristiano, en gran parte inconsciente.

Ya hemos señalado que el *Liber Novus* insiste en que no se trata de imitar a Cristo, de ser cristiano, sino de "ser Cristo". Pero el texto indica, más de una vez, que, para ello, es menester recuperar o retomar ese cristianismo ingenuo. Jung reitera en su obra teórica la siguiente idea:

> *"Con eso no quiere decirse, ni mucho menos, que el cristianismo esté acabado. Yo estoy por el contrario convencido, a la vista de las actuales circunstancias del mundo, de que no es el cristianismo lo que está anticuado, sino la concepción e interpretación que se le ha dado ahora".*[128]

En realidad, el hombre vive una doble (o múltiple) negación pues, por una parte, niega su cristianismo constitutivo y, por la otra, niega la presencia, viva en la psique, de numerosas tradiciones no cristianas. Esta doble negación nos instala en el nihilismo propio de la muerte de Dios caracterizado, entre otras cosas, por el advenimiento de la ciencia moderna y de la técnica. En Jung, esto se encarna en la doble condición de quien, en tanto hijo de pastor protestante, creció en el seno de un severo cristianismo y, a la vez, se formó en la ciencia moderna. Para ayudar a la lectura del texto, y como una clave interpretativa adicional, puede verse que este sincretismo sui géneris se construye a partir de, al menos, una doble polaridad que podríamos denominar, respectivamente, 'cristianismo-paganismo' y 'religión-ciencia'. Téngase en cuenta que no hablamos de 'cristianismo', 'paganismo', 'ciencia' *in abstracto*, sino del

hombre cristiano, pagano, religioso, etc. Por otra parte, la enunciación de tales polaridades no refleja todos los matices propios del proceso de integración que incluye otros aspectos de lo espiritual y de la cultura. Así, el eje 'cristianismo-paganismo' se superpone o se desdobla en un eje 'cristianismo ortodoxo-cristianismo gnóstico', pues el cristianismo gnóstico, en buena medida, asume algunas de las instancias de lo 'pagano'. Por la otra, pareciera que en algún sentido la ciencia se opone a la religión, pero, en otro sentido, conviven más fácilmente cuando ciencia y religión se circunscriben a sus propias esferas. Sin embargo, la *gnosis* presenta un nuevo desafío, pues constituye un modo de conocimiento que pretende exceder al de la ciencia y que cumple con el ideal de una salvación sapiente. El eje 'religión-ciencia' incluye, asimismo, el de 'magia-religión'; por una parte porque, en sentido amplio, 'magia' es una forma de lo religioso y es allí, en la magia, donde más claramente se plantea la oposición a la ciencia. Pero por la otra, la religión, en su modalidad devocional cristiana, inclinada a lo celeste, se opone a las 'artes negras' que trabajan con la materia oscura.

Debe tenerse en cuenta que para el *Liber Novus,* en la actualidad, ni el hombre de ciencia, ni el pastor dan respuesta al hombre contemporáneo, y ambos son incapaces de cuidar del alma humana, de una verdadera *cura animarum.*

## El hombre de ciencia frente a lo no racional

Jung señaló, en su obra teórica, que la ciencia y el llamado 'hombre civilizado' nunca pensaron que el progreso del conocimiento científico sería un "peligro del alma" que necesita de un poderoso rito compensatorio.[129]

En el *Liber Novus* leemos que el espíritu de la profundidad le quita a Jung la fe en la ciencia,[130] a la cual se había entregado, sea por infatuación, o bien, movido por un servicio a la humanidad.[131] La ciencia nos ha quitado la capacidad de la fe[132] y, como le señala Jung en otro pasaje al bibliotecario racionalista: "*...tengo fe en la ciencia, pero nos deja vacíos*".[133] Asimismo, la práctica psiquiátrica, tal como aparece en el *Liber Novus*, desmerece la experiencia religiosa hasta asimilarla a una psicosis. Por otra parte, la ciencia como tal, es caracterizada como 'mero lenguaje' y como pueril,[134] si bien no por ello debe ser abandonada. Una vez más, el desafío es, por así decirlo, 'dialéctico', pues se niega la ciencia para luego ser reasumida en una nueva síntesis.

En su encuentro con Izdubar, la ciencia aparece como un veneno, pues Izdubar, que busca el lugar donde muere el sol, se enferma cuando Jung —inconsciente de las consecuencias de sus palabras— le da una explicación científica heliocéntrica. Pero, a partir de este choque entre ciencia y magia o, si se quiere, entre una mentalidad científica y una mágica, surge —o al menos ello se sugiere— un nuevo saber que, de alguna manera, es una 'ciencia mayor'. De este encuentro surge un saber mayor que integra ciencia y magia y que se constituye como una suerte de *gnosis*, cuya naturaleza explicamos más abajo, pero que, en definitiva, se funda en el reconocimiento de la 'realidad psíquica' y del símbolo.[135] Por lo pronto, en algún sentido, ese saber superior es el que posibilitará el renacer de Izdubar, mientras que, según la ciencia, no hay remedio para la muerte. El alma le dice al 'yo' de Jung que no se trata entonces de abjurar de la ciencia, sino solo de reconocerla como un lenguaje. Pero, en definitiva, el *Liber Novus* propone el nacimiento de una nueva 'ciencia', una 'ciencia del alma' o mejor una sabiduría, en el doble sentido de una ciencia *surgida* del alma y que *reconoce* al alma.[136]

## El cristianismo[137]

En un comentario del propio Jung a un pasaje del *Liber Novus*,[138] leemos que si nosotros rechazamos la visión dogmática, nuestra liberación será intelectual, en definitiva, aparente, porque los sentimientos seguirán en el viejo camino. En este sentido, lo nuevo parece enemigo de lo viejo, sin embargo, sin una aplicación seria de los valores cristianos será imposible lograr una nueva integración de lo inconsciente.[139] En un texto teórico de Jung, leemos:

> *"Un gran número de personas se han visto despojadas de mucho de lo que enseñaba el simbolismo cristiano, sin llegar siquiera a hacerse cargo de lo que estaban perdiendo. La cultura no consiste únicamente en progresar, sin más, hacia delante, destruyendo lo antiguo sin comprenderlo, sino en desarrollar y perfeccionar los bienes conquistados".*[140]

Hemos señalado que en el camino de lo venidero, la imagen del 'Dios venidero', no supone ser cristiano, 'imitar a Cristo', sino 'ser' Cristo. Asimismo, hemos dicho

que ello implica una integración del 'contrasentido', es decir, un completamiento de aquello que el yo no admite, de la 'sombra'. Pero es claro que esto no parece posible si no se retoma algo de ese mismo cristianismo ingenuo sepultado por el racionalismo y el cientificismo. Tampoco una oposición al cristianismo al modo de Nietzsche parece ser una respuesta adecuada de acuerdo con la 'vía media' a la que aludimos más arriba. Primero es necesario reconocerse cristiano, en el sentido habitual del término, para poder ir más allá de ello. Esto permite comprender por qué Jung aparece en muchas ocasiones como 'cristiano', asumiendo transitoriamente un cristianismo más cercano al eclesial, debido a lo cual defiende el cristianismo como una condición occidental cuando discute con el Diablo ('El Rojo', *Liber Sencundus*, cap. I) y por ello, retoma el cristianismo desde sus orígenes, tal como puede verse en su encuentro con Amonio, un devoto anacoreta de los primeros siglos, al que toma, en un principio, como a su maestro (*Liber Secundus*, caps. IV y V). Allí se admite que otras religiones son la prefiguración del cristianismo —tal el caso del misterio de Horus— pero, por la otra, se advierte la imposibilidad de Amonio para reconocer al Dios venidero en los Evangelios que lee y relee. ¿Por qué es esto? Amonio lo busca en los Evangelios y no en sí mismo; el 'Reino de los cielos está dentro', pero ese camino hacia adentro es riesgoso y requiere asumir aquello de lo que Amonio pretendió abstraerse en su vida de anacoreta. Se ha aislado en un libro que relee sin conectarse ni consigo, ni con el otro. De allí que luego aparezca junto a 'El Rojo' en un estado de decadencia.

El solitario abandonó el mundo, fue al desierto para encontrarse pero, en realidad, no anhelaba encontrarse a sí mismo, sino al sentido múltiple del libro santo. Por ello fue succionado por el desierto, por la 'tierra', y así permaneció ocultándose la realidad de que era igual a todos los hijos de la tierra. Ahora bien, ese sentido no se encuentra fuera sino dentro. Cuando Jung le dice, llanamente, que quizá falta el 'otro' en su búsqueda solitaria, Amonio lo ve como el Diablo y, así, lo desarma. La propia oscuridad —que primero se evidencia en la falta de una indagación de su realidad concreta, de su propia psique— se le aparece a Amonio como un Diablo amenazante.

Pero donde quizá puede evidenciarse la necesidad de una cierta religiosidad ingenua, en alguna medida opuesta al escepticismo cientificista, es en el capítulo XIV —"La locura divina" (*Liber Secundus*). Allí, Jung pide, en una biblioteca, un ejemplar de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1380-1471), texto devocional, escrito

en lenguaje sencillo —inspirado en las Escrituras y en textos de los Padres de la Iglesia, sobre todo de San Agustín y San Bernardo— que gozó de gran popularidad en el mundo cristiano. La *Imitación de Cristo* nace del movimiento piadoso de la *devotio moderna*, corriente espiritual cristiana nacida en los Países Bajos, en la segunda mitad del siglo XIV, que promovía el seguimiento del mensaje y de la vida de Cristo. Como tal, la *devotio moderna*, inspirada en los ideales del humanismo cristiano, es antiespeculativa y moralista. El bibliotecario parece no poder comprender que un intelectual de estos tiempos, como Jung, manifieste una inclinación genuinamente religiosa; pero éste insiste en que:

> *"...hay instantes en la vida en los que la ciencia también nos deja vacíos y enfermos. En tales momentos un libro como el de Tomás significa muchísimo para mí, pues está escrito desde el alma".*[141]

Por cierto, el bibliotecario objeta que la religión carece de sentido de realidad y que ello constituye un perjuicio. Como Jung mismo comenta, el hombre (occidental) cree haber destronado a Cristo, pero Él nos dominó; podemos dejar al cristianismo, pero él no nos dejó a nosotros. De algún modo, pareciera como si fuese necesaria una vuelta a una devocionalidad primaria, retomar una 'imitación de Cristo' como un paso, para luego *ser Cristo* ya que de hecho, imitar a Cristo es un imposible pues Él siempre está delante.

En el capítulo XV, el 'yo' se encuentra con la cocinera del bibliotecario que halla consuelo en este mismo libro, la *Imitación de Cristo*, que su madre le dio al morir y a la que no deja de sorprenderle que alguien de su condición, sin ser párroco, lea tal "librito". En la oposición bibliotecario-cocinera se juega una forma del eje ciencia y religión. Pero esto mismo se tensa mucho más, pues, en un sueño dentro de la visión; Jung es asimilado al fanatismo de un anabaptista y es internado en un manicomio. El psiquiatra que lo atiende no duda en afirmar que la imitación de Cristo lleva, en la actualidad, al manicomio.

Como puede verse, el cientificismo y la devoción religiosa se oponen, ambos impiden el proceso. Pero sin duda, el *Liber Novus* sugiere que la religión, en general, y el cristianismo en particular, llevan en su seno un conocimiento, una *gnosis*. Recordemos que en *Psicología y religión*, Jung señala que la aventura espiritual de nuestro tiempo consiste en que la consciencia humana ha sido entregada a lo inde-

terminado e indeterminable, pero hay buenas razones para suponer que rigen las mismas leyes anímicas:

> *"...leyes que no ideó ningún hombre, pero de las que éste fue hecho partícipe por 'gnosis' en el simbolismo de un dogma, el cristiano, que puede mover a desasosiego a necios imprudentes, pero no así a los amantes del alma".*[142]

## Cristianismo y judaísmo

Es evidente que la presencia del judaísmo en el *Liber Novus* se da en relación con el cristianismo, ya sea positivamente, porque lo prefigura, ya negativamente, porque, luego de su advenimiento, no ha sido capaz de comprender su mensaje. Lejanamente, el eco paulino se deja sentir; el mensaje cristiano es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Esta ceguera frente al mensaje cristiano redunda en el sentimiento de una carencia por parte de quienes no han podido asumir su mensaje, aunque más no sea para trascenderlo, tal como puede leerse en el diálogo controvertido que Jung sostiene con el Diablo (El Rojo) en el capítulo inicial del *Liber Secundus*. Por otra parte, aparecen, en sentido positivo y a modo de epígrafe, los textos de dos profetas mayores, en ambos libros del *Liber Novus*. En el *Liber Primus*, tres textos de Isaías, a los cuales nos hemos referido anteriormente y, en el *Liber Secundus*, dos textos de Jeremías (23, 16 y 23, 25-28) que advierten sobre los falsos profetas y sobre el peligro de dejarse llevar por las engañosas predicciones de los sueños, salvo que se trate de los sueños de un profeta. Es relevante señalar que, aquí, la profetología judía actúa como orientadora, pues, mientras que uno de los textos de Isaías señala que el redentor, en definitiva el 'símbolo', se presenta en lo inesperado; el texto de Jeremías intenta encauzar la exuberante fluencia de los símbolos oníricos. Observe el lector que si el primero, propio del *Liber Primus,* titulado "El camino de lo venidero", invita a abrir la mirada para ser capaz de avizorar lo nuevo, lo 'venidero', el segundo, propio del *Liber Secundus,* titulado "Las imágenes de lo errante", intenta en cambio, orientar con sabia autoridad en ese camino para evitar el extravío ante el fluir de tal abundancia de imágenes. Por cierto, no es casual que, por así decirlo, el primer personaje que actúa a modo de maestro en el *Liber Novus* sea Elías —al cual nos referiremos con más detalle oportunamente— uno de los profetas judíos

más peculiares que pudo superar la magia vulgar en sus propios términos, que no fue vencido por la muerte y que reaparece en el cristianismo como el anuncio de Cristo y en esa comunidad ultraterrena en la transfiguración. Él es, en definitiva, una de las máscaras de Filemón y, por ende, es el nexo viviente entre lo judío y aquel saber cristiano-pagano que se va develando a lo largo del *Liber Novus*. De hecho, el propio Filemón cuenta entre sus libros el *Sexto y séptimo libros de Moisés*, una obra mágico-cabalística de discutible procedencia, pero que, simbólicamente, parece dar cuenta de una alta sabiduría judía de raigambre mística y teosófica. Por cierto, no falta tampoco una significativa referencia al pensamiento filosófico judío. De hecho, el anacoreta cristiano Amonio le enseña que:

> *"...Filón solo le ha prestado la palabra a Juan para que junto a la palabra 'luz', además, él tuviera a disposición la palabra Logos para describir al hijo del hombre".*[143]

Amonio enseña, asimismo, que mientras en San Juan el significado del *Logos* se le otorga al hombre viviente, en Filón de Alejandría se atribuye la vida al *Logos*, al concepto muerto. Ahora bien, la influencia en San Juan del concepto de *Logos* de Filón es una cuestión controvertida.[144] Basta señalar que es un concepto mediador, pues el *Logos* no es el Padre sino su primera y mayor creación.[145]

Pareciera, en primera instancia, que Amonio está criticando la incapacidad del judaísmo para comprender la encarnación de la Palabra, de modo tal que Ella permanece en el plano de la abstracción como palabra muerta. Sin embargo, la concreción del *Logos* es presentada, menos en términos de encarnación que de luz,[146] lo cual le hace sospechar a Jung que Amonio es un gnóstico, sospecha que Amonio, sin embargo, rechaza.

### Los profetas de estos tiempos —Nietzsche (*Zarathustra*) —Goethe (*Fausto*)

El bibliotecario escéptico, mencionado más arriba, le da a entender al 'yo' de Jung que hay sustitutos para la pérdida de la devoción religiosa: *"Nietzsche, por ejemplo, escribió más que un verdadero libro devocional, del* Fausto *ni hablar".* El biblioteca-

rio, naturalmente, se está refiriendo a *Así habló Zarathustra* y, de hecho, su discurso se centrará en Nietzsche. Jung le da a entender que, en definitiva, la propuesta de Nietzsche, que da a los hombres un sentimiento de superioridad, está en las antípodas del cristianismo (*"Nietzsche es demasiado el opuesto..."*) pero, en realidad, él busca una posición mediadora, aunque aún parece no tener en claro de qué se trata. Puede verse aquí, nuevamente, que la superación del cristianismo convencional implica asumir sus valores, entre ellos, la sumisión. Por otra parte es evidente que Nietzsche es el ejemplo de quien fue absorbido por el contrasentido. Desde el punto de vista junguiano y de acuerdo con el largo seminario dedicado al estudio de esa obra, dictado entre los años 1934 y 1939, que ocupa más de mil quinientas páginas, *Zarathustra* 'posee' a Nietzsche.

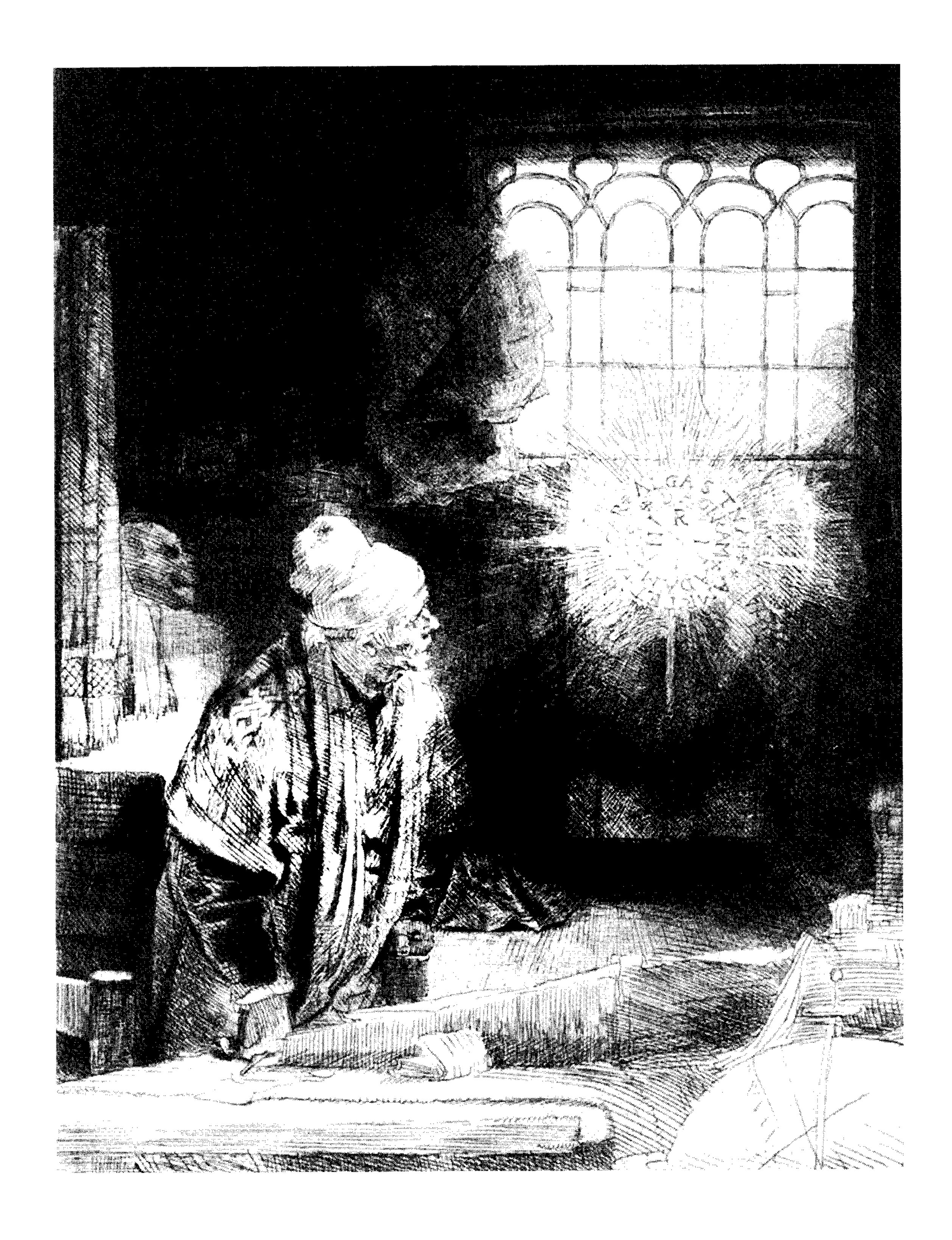
> *"Nietzsche estaba inflado debido a la regresión de la imagen del Dios en lo inconsciente, y eso lo fuerza a equilibrarse a sí mismo por medio de una proyección en la forma de Zarathustra. Pero Zarathustra es Nietzsche mismo. Por lo tanto, a través de todo el texto Nietzsche está en algún lugar entre Nietzsche el hombre y Zarathustra el mensajero de Dios: apenas pueden estar separados. Solo en algunos lugares es claro que muy probablemente está hablando Zarathustra y en otros lugares parece hacerlo más como Nietzsche".*[147]

El propio lenguaje del *Liber Novus*, cargado de expresiones de *Zarathustra* parece sugerir que está respondiendo a esa muerte de Dios que, en Nietzsche es compensada como 'Zarathustra', pero Zarathustra posee al 'yo' de Nietzsche, y por ello fracasa el renacer del Dios. De cualquier modo, la profundidad del anuncio es el horizonte en donde pueden avizorarse los destellos de ese tiempo preñado de eternidad.

El caso de *Fausto* en el *Liber Novus* es diferente, porque si bien el texto es mencionado aquí junto a Nietzsche, las alusiones a *Fausto* son significativas, pero fugaces.

Es significativo, sin embargo que, en este caso, se mencione a *Fausto*, a una obra o a su protagonista y no a su autor. La obra teórica de Jung nos da, quizá, la clave:

> *"La obra en ciernes [el* Fausto*] es el destino del creador y determina su psicología. No es Goethe quien hace* Fausto, *sino que el componente anímico* Fausto *hace a Goethe".*[148]



"Fausto o El alquimista", Rembrandt, 1652.

*Fausto* representa a quien se atreve a adentrarse en los peligros de la búsqueda de la psique. En *Recuerdos*, leemos:

> *"Atrévete a abrir las puertas ante las cuales todos prefieren pasar de largo (...)* Fausto II *es algo más que un ensayo literario. Es un eslabón en la* Aurea Catena, *que desde los inicios de la alquimia filosófica y del gnosticismo hasta el* Zarathustra *de Nietzsche —casi siempre impopular, ambiguo y peligroso—, representa un viaje de exploración hacia el otro polo del mundo".*[149]

El *Fausto* de Goethe gravita en toda la obra de Jung. No obstante y pese a las innumerables referencias, no contamos con un estudio o un seminario omnicomprensivo, como ocurre con el *Zarathustra* de Nietzsche, a excepción de un resumen de su conferencia, escrito por el propio Jung, titulado "*Fausto* y la alquimia".[150]

Por cierto, Jung manifiesta a lo largo de su obra teórica un gran interés por el *Fausto* —sin duda, en la versión de Goethe— que tiene el raro mérito, entre otras cosas, de haber tomado en serio la dimensión espiritual de la materia, lo femenino y el mal. Siendo pequeño, en ocasión de su obsesión por el problema del mal, al cual nadie parecía haber prestado atención (al menos en el ámbito teológico a su alcance), su madre (la personalidad 2, vinculada con la profundidad de lo inconsciente) le dice repentinamente y sin preámbulos: *"Tienes que leer alguna vez el* Fausto *de Goethe".* Cuando lo lee, se encuentra con alguien que, finalmente, se tomaba en serio el Diablo, si bien lamenta el comportamiento tan infantil de *Fausto* y que Goethe se liberara de él con un *tour de force.*[151] Para Jung, *Fausto* significa más que el Evangelio de San Juan:

> "Fausto *me hizo vibrar en lo más íntimo y me afectó de tal modo que personalmente no podía comprender nada más. Se trataba principalmente del problema del antagonismo entre el bien y el mal, entre el espíritu y la materia, la luz y la oscuridad, que me preocupaba intensamente. (...) El binomio Fausto-Mefistófeles se resumía para mí en un único hombre que era yo. (...) Posteriormente vinculé en mi obra conscientemente lo que* Fausto *dejó pasar por alto: el respeto a los derechos humanos, el aprecio de lo antiguo y la continuidad de la cultura y de la historia del espíritu".*[152]

Jung nunca pudo aceptar que luego del crimen de Filemón y Baucis (*Fausto* II, acto V), *Fausto* fuera redimido tan fácilmente. Por ello inscribe en la puerta de entrada

de Bollingen: *Philemonis Sacrum-Fausti Poenitentia* (Ataúd de Filemón-Penitencia de *Fausto*).

Esa *hybris*, esa atroz desmesura, que se contrapone al amor cristiano, extrema los opuestos, sin establecer mediación alguna. No es casual que Filemón aparezca en el *Liber Novus*, inicialmente, como en la versión de Ovidio y como en el *Fausto* II, junto a su esposa Baucis, bondadosos huéspedes de los dioses. Por cierto, aunque Filemón sea reconocido hasta al final del *Liber Novus* bajo esa condición, su personalidad es serpentina y, por ende, más enigmática y numinosa.

En *Fausto*, es la contraposición entre el doble anhelo de este mundo y del otro, lo que lleva al protagonista al borde de la autodestrucción.[153] Fausto sigue un camino inverso al de los anacoretas cristianos; en vez de seguir el ideal ascético, sigue el mal[154] y comprende claramente, tanto la realidad del mal, como la necesidad que el bien tiene del mal. Pero seguir el curso de la libido es, en el caso de Goethe, su gran error.[155] Su doble misión de destructor y salvador se sugiere desde un comienzo y de algún modo el gran dilema de la Escila de la renunciación al mundo y de la Caribdis de su aceptación no parece resolverse, según señala Jung. En otras palabras, el valor de Fausto consiste en haber aceptado la totalidad de la vida y, con ello, el mal: *"Si no cometes errores, no obtendrás la comprensión"*,[156] le dice Mefistófeles al Homunculus.

Pero Fausto, finalmente, cedió a la tentación del Diablo, es decir, terminó siguiendo, por así decirlo, el contrasentido.

Por otra parte, en *Fausto* tampoco parece solucionarse del todo el problema de la identificación con la obra. Así como Nietzsche se identifica con Zarathustra, Fausto se identifica con su obra. Nos referimos a esta cuestión en relación con el *Fausto* y la alquimia en el apartado 6, consignado más adelante.

Jung reconoce que los métodos y doctrinas filosóficas del Oriente hacen sombra a todos los intentos occidentales de dar respuesta a la curación del alma, a lograr su completitud:

> *"Salvo contadas excepciones, nuestros esfuerzos permanecieron anclados en el terreno de la magia (es decir, de los cultos mistéricos, entre los que habría que contar también el cristianismo) o del intelecto (la Filosofía, desde Pitágoras a Schopenhauer). Ha sido preciso esperar a esas dos tragedias espirituales que son el* Fausto

*de Goethe y el* Así habló Zarathustra *de Nietzsche para asistir a la irrupción, de momento solo barruntada, de una experiencia de totalidad en nuestro hemisferio occidental".*[157]

## Cristianismo y paganismo

A lo largo del *Liber Novus*, aunque de modo más explícito en el *Liber Secundus*, aparecen contraposiciones entre lo 'pagano' y lo 'cristiano'. El paganismo aparece teñido de una cierta sospecha, como si éste se dejara traslucir bajo una capa cristiana superficial. En el capítulo I, Jung concibe a 'El Rojo', el Diablo con el que se encuentra, como un pagano, aunque advierte que no parece ser genuino. Asimismo, Amonio, el anacoreta cristiano, en un primer momento considera a Jung un pagano, por no comprender que los Evangelios puedan ser releídos y siempre brinden nuevos significados. En este caso, la atribución de 'pagano' no es ultrajante, pues el mismo Amonio reconoce haberlo sido antes. Sin embargo, con posterioridad, ante una objeción de Jung que pone en vilo toda su supuesta entrega espiritual, lo acusa de 'pagano' y de ser 'Satanás'. El mismo Diablo, ya transformado y con quien Jung se reencuentra posteriormente, lo acusará de *"maldito canalla pagano..."* y también se lo calificará de *"ladrón... pagano"*. Esta connotación negativa —aunque irónica— de lo pagano, se revierte, sobre todo, en el capítulo XX del *Liber Secundus*, aunque el valor de lo pagano aparece más en relación con la insuficiencia de un cristianismo que aspira a llevar adelante la imitación de Cristo. Allí, por ejemplo, Jung le dice a Filemón que no es cristiano pues *"...te alimentas de ti mismo y obligas a los hombres a hacer lo mismo".*[158] Puede verse aquí, que lo pagano aparece vinculado, sobre todo, al trabajo sobre sí, menos apoyado en una actividad providencial y, principalmente, en la protección pastoral. No obstante, aunque los cristianos no lo aprecien, esto no parece implicar una actitud soberbia pues, más adelante, se indica que *"...los cristianos no aman tu humanidad pagana".*[159] Por cierto, según la descripción inicial de Filemón, se trata de un personaje pagano; sin embargo, en cierta ocasión Jung le dice: *"Oh Filemón no, tú no eres un cristiano... No eres ni cristiano ni pagano..."* De hecho, Filemón transmitirá a los muertos cristianos que vienen de Jerusalén, alejados de su cristianismo y extraviados, un mensaje peculiar de raigambre gnóstica. Esos muertos repudiaron su cristianismo y, sin saberlo, deben asumir la enseñanza antigua que éste repudiaba.

Filemón parece reunir toda la enseñanza no cristiana, si se quiere 'pagana' que, sin embargo, desemboca en una nueva forma de asumir el cristianismo. El final mismo de *Escrutinios*, cuando aparece Cristo en su jardín, que es el de Filemón y Baucis o de "Simón el Mago y Helena" así lo sugiere.

## Magia

Cuando nos detuvimos en el carácter profético de *El libro rojo*, tuvimos la oportunidad de referirnos a la magia, a la 'oscuridad de la magia', como una de las "tres profecías". También mencionamos, en este mismo apartado, la oposición entre magia y ciencia en el contexto del encuentro de Jung con Izdubar y sugerimos una síntesis magia-ciencia en un saber superior. Intentaremos integrar las principales referencias a la magia y demostrar cómo la naturaleza de la magia en nuestro texto, ayuda a comprender ciertos aspectos de su dinamismo simbólico.

La 'magia' es un fenómeno que ha merecido un sinnúmero de estudios de parte de la Antropología, las ciencias de la religión, la Psicología, etc. Basta señalar que Jung había estudiado a esa altura los trabajos de Tylor, de Hubert y Mauss (sobre todo a través de su concepto de *mana*) y de Frazer, entre otros. Pero, asimismo, Jung se interesó por la lectura de las fuentes de la magia de la antigüedad tardía, particularmente, a través de la obra de Albrecht Dieterich y su entrelazamiento con las tradiciones misteriosóficas.

La magia opera con la *dynamis*, de hecho, es la fuerza misma de la *dynamis*. Lo ilustra claramente la figura e historia de Simón el Mago, consignada en Hechos 8, 9-25, quien fue reprendido cuando quiso unirse a los apóstoles y les pidió que le vendiesen su magia, pues sus seguidores lo llamaban *he dynamis megale*, "el gran poder" o mejor, "la gran potencia".[160]

Como ya adelantamos, para Jung la magia es la manifestación misma de la potencia psíquica que es, por definición creadora o, si se quiere, el reconocimiento de esa potencia. Es por eso, quizá, que leemos en el *Liber Secundus* que la "magia es innata".[161] No es ocioso recordar aquí que el propio Jung señaló en un texto teórico[162] que la magia es operativa cuando se maneja sin fines, sin expectativas. Pero, aunque esa potencia se concentre a través de diversos procedimientos que producen 'calor mágico', su naturaleza íntima, por ser pura actividad imaginativa como lo es la psi-

que en sí misma, es indeterminada e indeterminable y se puede proceder dejando que cierto *quantum* de fuerza se libere.

Como ya hemos señalado, la magia, así entendida, es un saber que propicia la liberación de fuerzas poderosas y creadoras de la psique, cuya oscuridad se relaciona con el hecho de que constituyen una potencia inconsciente, impenetrable, porque siguen una ley que ellas mismas crean o manifiestan.

La magia, en su interpretación concretista, aparece representada en *El libro rojo* en la figura de Izdubar. Está buscando el nacimiento del sol de modo concretista y, desde este punto de vista, la ciencia es más poderosa que la magia y por ello, el enterarse de una 'verdad científica' lo envenena. De algún modo se trata del levantamiento de una proyección psíquica. El mundo pierde su encanto cuando se descubre que carece de animación. Ello enferma a Izdubar pues descubre, para decirlo metafóricamente, que los dioses han muerto. Pero Jung encuentra una solución: para llevarlo a Occidente, para poder acercarlo a la ciencia sin que muera, le propone un cambio de nombre. En el pensamiento arcaico, como es sabido, el cambio de nombre supone un cambio de identidad. Así, Izdubar acepta esta propuesta y de inmediato se torna pequeño, liviano, manejable. Es evidente que este cambio de nombre supone la aceptación de la realidad psíquica; Izdubar y su mundo mágico son irreales desde el punto de vista concreto, desde la 'realidad física', pero son reales psíquicamente. La magia arcaica se pierde, pero se recupera en un plano más alto. Pero hay más. Para posibilitar el renacimiento de Izdubar, Jung recurre a la incubación, una práctica que caracteriza a toda ascesis. Jung se refirió repetidas veces a la incubación; por lo pronto aparece, en *Símbolos de transformación* y en *Tipos psicológicos*, bajo la denominación de *tapas*, término sánscrito para referirse al ardor ascético que surge de una concentración psíquica. El término sánscrito para ascesis, *tapasya,* da la idea de autoempollamiento y, según Deussen, podría traducirse como 'autonutrición'. En efecto, los encantamientos concentran el calor psíquico y ello permite su eclosión. De alguna manera este procedimiento mágico hace que el Dios arcaico muera y sea nuevamente engendrado. Por cierto, la lectura de los encantamientos merece un estudio particular y de eso nos ocupamos en la "Segunda Parte". Obsérvese, sin embargo, a modo de anticipo, que los encantamientos comienzan con un discurso cristiano y las mismas ilustraciones[163] aluden a motivos folklóricos utilizados en Europa en contexto cristiano. Más aún, la concentración va llevando hacia contenidos ctónicos hasta terminar con la figura de una suerte de



Horus, dios de la mitología egipcia.

dragón. Pero ese movimiento hacia la 'izquierda' está compensado por la intención espiritual de renacimiento del Dios e integrado a un 'árbol' que reproduce los doce encantamientos en una disposición que remarca un movimiento hacia la derecha, es decir —simbólicamente hablando— 'hacia lo consciente'.

Existen, por lo menos, dos ocasiones en donde aparecen instrucciones respecto de la magia. En el capítulo xx, titulado "El don de la magia", puede verse que ésta requiere del sacrificio del consuelo. Esto parece significar que se trata de entregarse a la oscuridad de la psique sin el apoyo de otro, sin la contención de la 'sangre caliente' de los humanos. La magia permite así ligar Cielo e Infierno.

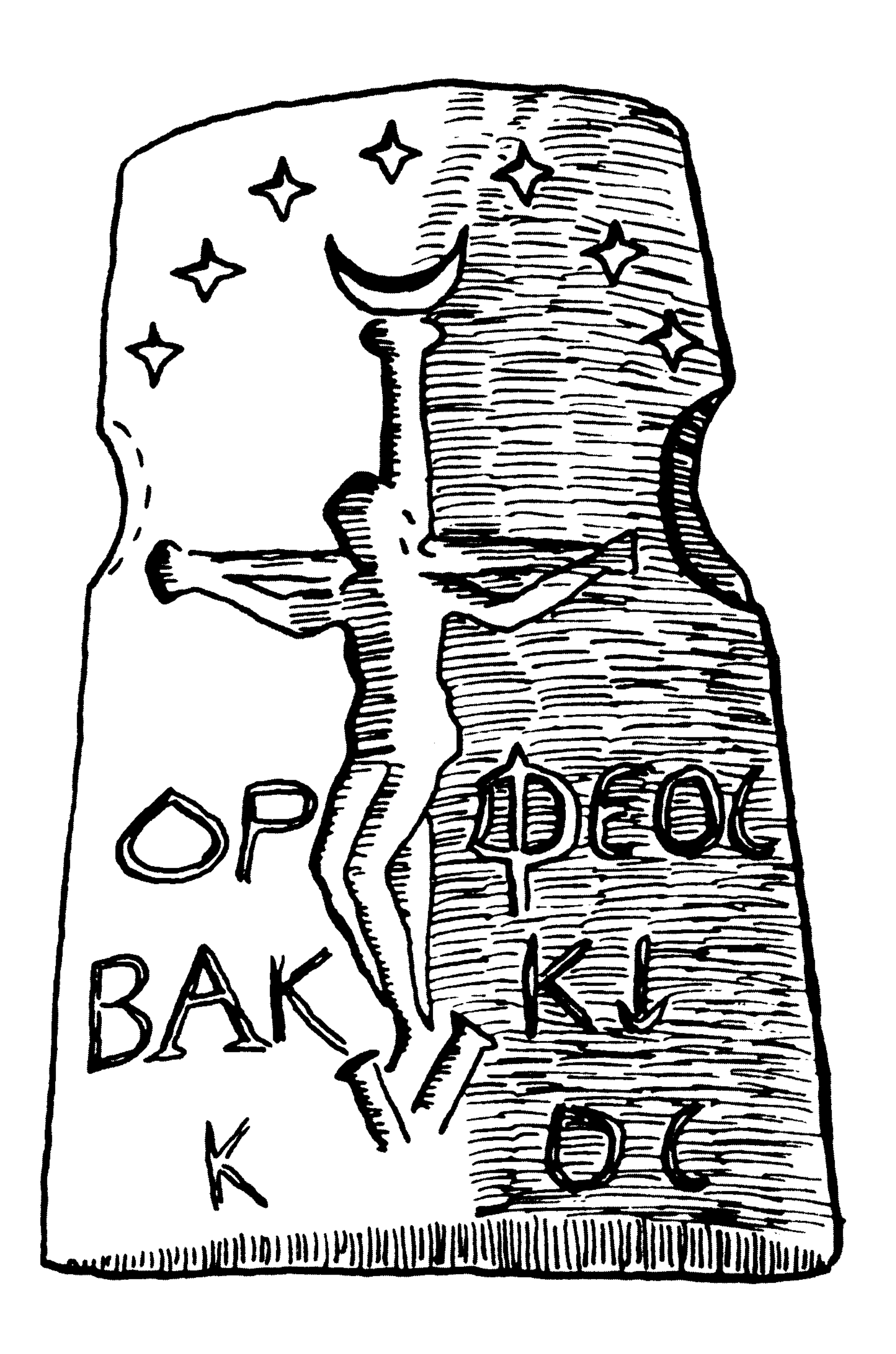
Es significativo que Jung haya escrito en el margen: *"magia negra a magia blanca"* entre el final del capítulo "El don de la magia" *y* el principio del capítulo "El camino de la cruz". Por cierto, la vara mágica o serpiente negra que recibe se enrosca en el cuerpo del crucificado y sale, blanca, de su boca. Pareciera que esta transmutación de la energía psíquica inferior en superior ha sido preparada previamente, en esa entrega a una oscuridad que no consuela y de la que no hay nada que esperar.

Pero, asimismo, esta mutación se da en el contexto del sacrificio, de la crucifixión, que es entrega al espíritu y posibilidad de encarnación. Y esto es, ya, la religión, la tercera profecía.

Otra jerarquía parece tener la figura de Filemón quien, en el capítulo xxi, introduce a Jung a la 'magia' en un diálogo paradójico. Filemón aparece, inicialmente, como un mago retirado, abocado a una vida pequeña. Sin embargo, nos enteramos de que no se trata de un mago cualquiera; la alusión a los libros herméticos así lo indica.

La enseñanza de Filemón resume algunas de las ideas propuestas. Jung quiere aprender magia y éste le da a entender que eso no es posible, pues la magia es lo negativo de lo que se puede conocer[164] y, de hecho, nada hay que entender. La magia renace con cada hombre,[165] es innata, supone un modo de vida y carece de reglas.[166]

Desde este punto de vista, puede comprenderse por qué la magia aparece a lo largo de todo *El libro rojo*. No solamente se la entrega el alma y se la enseña Filemón, mostrándole que no es enseñable; la magia, en tanto 'magia superior', es la mediadora entre ciencia y religión; es, de algún modo, la profecía de lo oscuro que lleva a la religión. La magia es la savia que une y entreteje lo más dispar.




Orfeo Bakkikos crucificado; sello cilíndrico, Museo de Berlín, ca. 300 d. C.

A lo largo de *El libro rojo* aparecen numerosas ideas y símbolos pertenecientes a tradiciones antiguas y arcaicas. No podemos abocarnos aquí a una tarea interpretativa omnicomprensiva que exigiría el estudio de cada uno de aquellos símbolos e ideas, a partir de los pasajes específicos o las ilustraciones particulares que aparecen en el texto. A ello nos abocamos, en buena medida, en la "Segunda Parte". Sin embargo, quisiéramos destacar algunos rasgos generales que pueden ayudarnos a comprender mejor este peculiar sincretismo de la psique. En muchos de estos símbolos puede advertirse el tránsito de la magia a la religión; es decir que son, por su carácter, la expresión de un proceso de transformación de la psique que se prepara para una mutación ontológica.

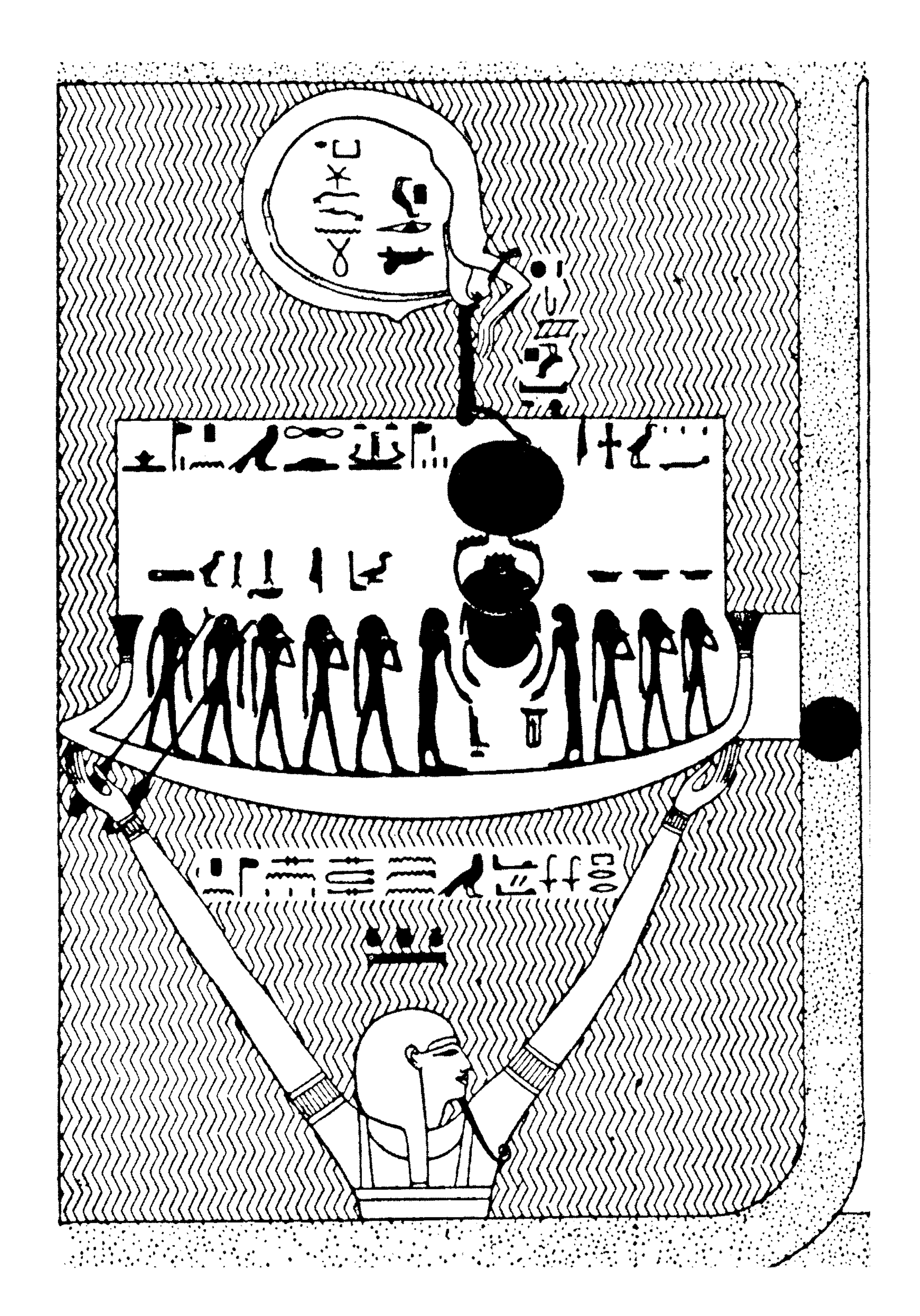
La aparición de estos símbolos suele estar vinculada al intento de renovación de la psique a partir de símbolos arcaicos que aún manifiestan esa potencia. Quizá por ello, uno de los rasgos comunes a todos, o a casi todos, estos símbolos es que intentan dar cuenta de un movimiento de renovación y, por lo tanto, de un modo u otro, se vinculan con el mitologema del Dios que muere y renace. Por ejemplo, aparecen sugeridos más de una vez los misterios egipcios en relación con la muerte y la renovación del Dios. Jung señaló, en su obra teórica, que el misterio del envejecimiento y de su necesidad de renovación proviene de Egipto.[167] De hecho, en el *Liber Secundus*, el anacoreta cristiano, a instancias de Jung, reconoce que el misterio de Horus prefigura el de Cristo.[168] En la antigüedad tardía se produce una asimilación entre los diversos dioses que mueren despedazados para renacer; tal es el caso de Attis, Osiris-Horus o el Dioniso órfico, a los que, a menudo, se los aproxima a la pasión-resurrección de Cristo.[169]

Por otra parte, en los textos teóricos, Jung no duda en retomar esta idea, como 'científicamente' aceptable:

> *"Teniéndolo presente, afirmar que la génesis del credo cristiano no acusó, o apenas acusó el influjo de las concepciones egipcias, como en ocasiones han insinuado también algunos teólogos recientes, sería rotundamente falso (...) a ello se agrega que la Iglesia Católica es lo suficientemente liberal como para admitir que el mito de Osiris, Isis y Horus —o cuando menos aquellos pasajes del mismo que no resultan inoportunos— constituye una prefiguración cristiana de la leyenda cristiana de la salvación (...)".*[170]

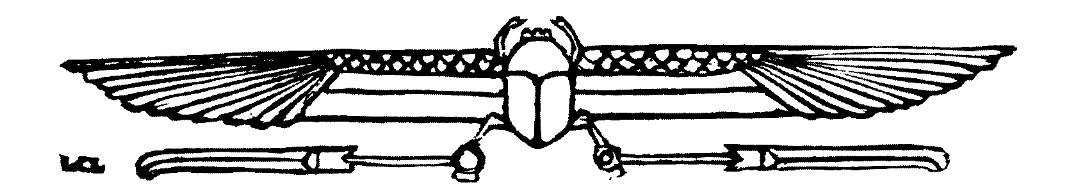


Hap, uno de los cuatro hijos de Horus, custodio de los pulmones de los muertos.



Barca solar egipcia. Sarcófago de mármol de Seti I ca. 1350 a. C.

(Los egipcios creían que cada mañana el Sol surge de las Aguas Celestiales en una barca.)



Escarabajo egipcio (egip. *khepera*: "el que 'es' o el que se desarrolla").

En este caso alado, símbolo de renovación solar.

A esto se agrega la aparición recurrente del escarabajo, tanto en el texto como en las ilustraciones, un símbolo conocido, sobre todo como egipcio, y que alude al sol que renace de sí mismo; el 'Dios que deviene'. El 'escarabajo' viene acompañado del sol que gesta. En el *Liber Primus* aparece un escarabajo negro vinculado al héroe muerto y preanuncia su renacimiento, aunque Jung en ese momento no parece comprender su alcance. Asimismo, en el *Liber Secundus*, luego de su primera conversación con el anacoreta, Jung advierte en el desierto un pequeño escarabajo oscuro que va empujando una bola de estiércol hacia adelante, al que, finalmente, y ante su propia sorpresa, él mismo le eleva una plegaria. Es sugestivo que Jung, al día siguiente de haber estado con el anacoreta cristiano y que éste le haya encomendado orar, se deje llevar por la naturaleza —el escarabajo, la piedra, etc.— y vea en ella una potencia de renovación. Pareciera que la renovación solo puede llevarse a cabo si se recurre a símbolos arcaicos, que por esa misma razón, son eficaces. Allí, la naturaleza misma se vive como un 'libro' más potente que el libro religioso o, al menos, con mayor numinosidad, ya que el lenguaje, o cierto lenguaje, como ya vimos, es un velo, pues las palabras se han tornado dioses falsos. Asimismo, en *Escrutinios* aparece una mujer muerta que se le acerca a Jung haciendo sonar el suave zumbido de las alas del escarabajo del sol. Así la reconoce, pues: *"...cuando todavía vivía, ocultaba para él los misterios egipcios, el disco solar rojo y el canto de las alas doradas".*[171] La atmósfera es claramente 'egipcianizante', dado que esta extraña aparición que se muestra desvitalizada, en un estado de carencia, le pide a Jung la 'palabra' que, luego de un rodeo, resulta ser 'Hap', nombre de uno de los cuatro hijos de Horus, custodio de las vísceras de los muertos.

Pareciera que se trata, en este caso, de una iniciación fallida. Esta idea de la renovación la hallamos también en la imagen de la barca del sol, que aparece como uno de los encantamientos que intentan incubar el huevo donde está concentrado Izdubar, para lograr su renacimiento.[172] En este sentido, el escarabajo es el mediador entre el Dios Sol muerto y la barca que conduce al Sol renovado hacia el cielo matutino.[173]

Hay, asimismo, un eco de la antigua historia épica de Gilgamesh en el ciclo de Izdubar, que es un personaje de inspiración babilónica, ya que 'Izdubar' es la corrupción del nombre 'Gilgamesh'. Por cierto, Gilgamesh viaja de Oriente a Occidente, es decir, sigue el curso aparente del Sol para encontrar el secreto de la inmortalidad, pero fracasa. En *El libro rojo*, Jung decide emprender su camino a Oriente y se cruza con Izdubar que está viajando hacia Occidente para hallar el lugar donde el sol mue-

re y —supuestamente— renace. Por cierto, la explicación científica de Jung será un 'veneno' para Izdubar, pues, implícitamente, lleva el mensaje de una imposibilidad de esa renovación solar. Sin embargo, será un toque mágico —el considerarlo 'realidad psíquica'— lo que permitirá rescatarlo y luego incubarlo. Obsérvese que se trata de un paso que va de la magia a la renovación. Volveremos sobre la figura de Izdubar-Gilgamesh en nuestro comentario a los capítulos VIII y siguientes de la "Segunda Parte".

Téngase en cuenta, no obstante, que ese personaje tan arcaico, Gilgamesh, es un arquetipo que ya lleva en sí el germen de lo no resuelto, propio de lo humano, de acuerdo con el significado mismo de su nombre "El Hombre de la alegría y el dolor".[174] Más evidente es el lugar de *Siegfried* en el *Liber Primus*, el héroe de la mitología germánica al que Jung sacrifica, es el modelo de la condición alemana y del ideal heroico con el cual estaba identificado su yo. En *Símbolos de transformación*,[175] Jung señaló que el deseo de Sigfrido por la *imago* materna lo expone al peligro de hacer una regresión a la infancia y a la madre humana, que se transforma en un dragón mortífero. La madre posee la libido hasta tanto el hijo no sea consciente de sí. El tesoro difícil de hallar se encuentra oculto en la imagen materna, es decir, en lo inconsciente.[176] Otra referencia, particularmente relevante, la hallamos en la imagen 135 titulada *Müspilli*. La ilustración parece aludir al mito nórdico Ragnarök, referido al ocaso de los dioses, donde los hijos de *Muspell* aparecen como adversarios de los dioses. Según una versión, viven en la morada del fuego denominada *Muspelheim*, una tierra calurosa, brillante, resplandeciente, ubicada en el sur y a cuidado de *Surt*, el gigante del fuego. En el ocaso de los dioses los hijos de *Muspell*, guiados por *Surt*, surgirán y destrozarán el mundo por el fuego. Las influencias de la apocalíptica cristiana, aquí implícitas, se evidencian más claramente en un poema del siglo IX, escrito en antiguo alto alemán. Las fuerzas del cielo y de la tierra pelean por el alma individual, pero luego la batalla es, precisamente entre Elías y el Anticristo que precederá el Juicio Final. El Anticristo será vencido, pero Elías será herido y cuando su sangre se derrame sobre la Tierra, el mundo se prenderá fuego.[177]

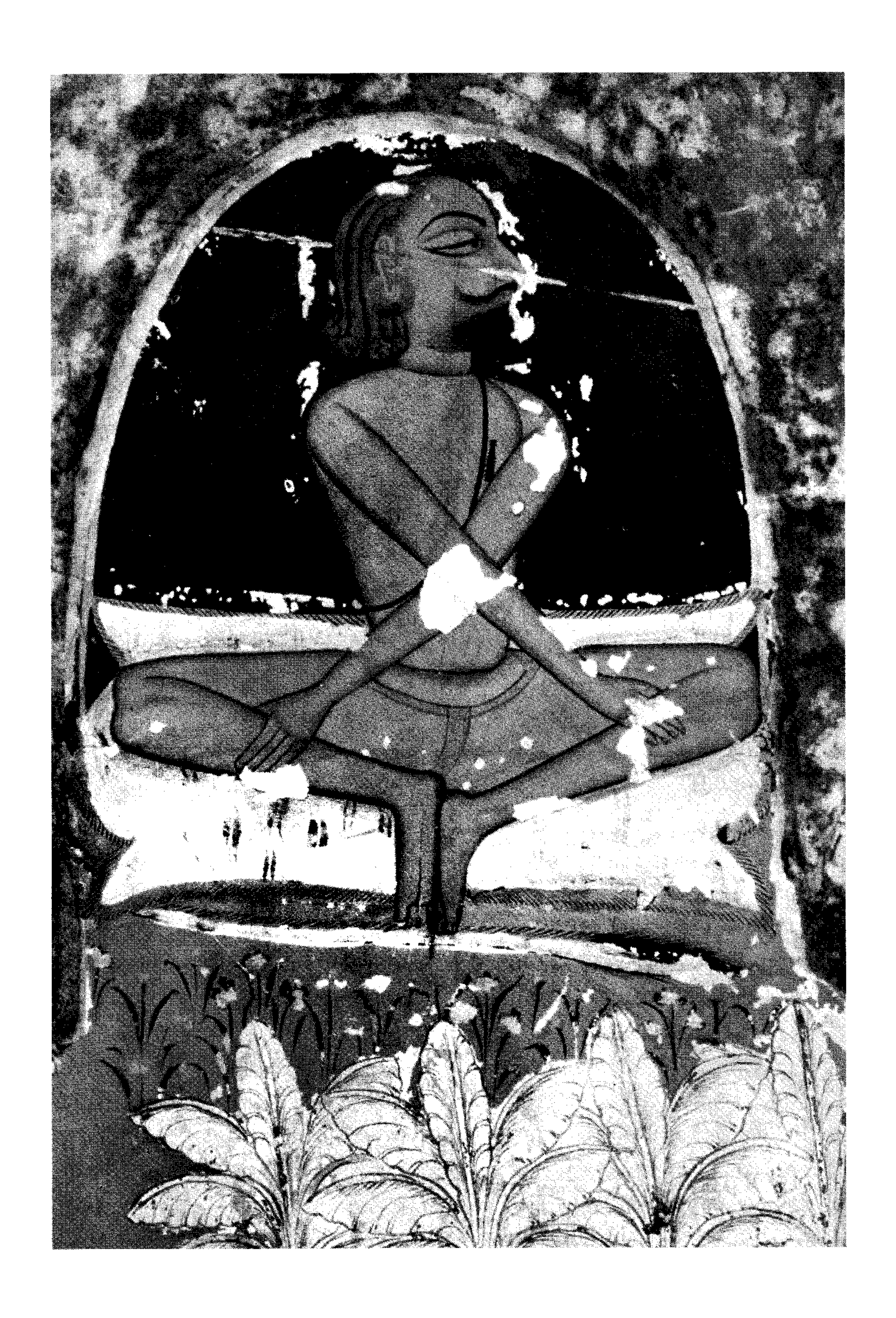
Los Cabiros, mencionados anteriormente, son extraños seres mitológicos adorados en todas partes, aunque su principal santuario se hallaba en Samotracia. Los Cabiros, raramente evocados, responden a la dimensión más secreta de la divinidad y actúan como poderes desconocidos del espíritu, en hombres y dioses y, quizá por ello, no pueden ser evocados impunemente. Jung señaló, en sus textos teóricos, que los Cabiros son propiedades secretas de la imaginación que manifiestan una

autonomía respecto de la consciencia y muchas veces interfieren con ella. Estos se corresponden con rasgos arcaicos de la personalidad, pero *"...atesoran una misteriosa sabiduría"*.[178] Aparecen en el *Liber Secundus* en la ilustración 123, del 24 de enero de 1920, surgiendo de las flores que brotan del dragón. En el texto del capítulo XXI aparecen como potencias ocultas que trabajan en el entrelazamiento misterioso del cerebro de Jung y, para su sorpresa, se presentan ante él tratándolo como el "Señor de lo inferior", como aquel que ya puede dominar las potencias ocultas. Finalmente, esos mismos poderes ocultos del cerebro invitan a Jung a que ellos mismos sean sacrificados. Nos referimos a ellos detenidamente en nuestro comentario al capítulo XXI del *Liber Secundus*.

Una última mención merece Phanes, divinidad tomada de la tradición órfica que aparece en la imagen 113. Según Jung, es la imagen del hijo divino y la perfección de una larga senda. Phanes es el Dios nuevo y luminoso que une opuestos, y el anunciado por el Dios Supremo.[179] Se opone a Abraxas pero, en algún sentido, es su otro rostro; por ello, en definitiva, es una imagen del Dios venidero, del cual nos ocupamos en nuestro comentario al *Systema Munditotius*.

## Religiones orientales

La denominación "religiones orientales" es, de algún modo, equívoca, pues alude a un vasto conglomerado de tradiciones que se agrupan, a veces arbitrariamente, desde un punto de vista *occidental* que es 'móvil'. Así, el Islam y el hinduismo 'son' tradiciones orientales con indudable identidad propia más allá de sus influencias recíprocas. Por todo eso, aunque sea discutible el término 'orientalismo', podemos rescatarlo desde el punto de vista simbólico. Ese mismo 'relativismo' occidental responde en profundidad, despojado de su ideología, a la idea de que el sol sale por el Este: *ex oriente lux*. La conocida búsqueda de la luz en el Oriente la hallamos, por ejemplo, en el sufismo y en los viajes del protagonista de una novela alquímica, Christian Rosenkreuz. En algún sentido, y como ya adelantamos, 'Oriente' tiene esa significación en el *Liber Novus*, sumado al hecho, también oriental, de que, en última instancia, se busca el 'polo', que en sentido tradicional es el centro, pues la luz debe ser integrada con la oscuridad. Desde este punto de vista, para Jung deberían concebirse Occidente y Oriente como opuestos complementarios y, de este modo,



Yogui en Bhadrasana, templo de Jodhpur, Rajasthán, India.

el 'Oriente' es un polo simbólico que 'Occidente' está llamado a integrar, evitando tanto su rechazo cuanto su emulación.[180]

Desde el punto de vista simbólico, cuando el 'yo' de Jung decide ir a buscar alguna respuesta al Oriente se encuentra con Izdubar, un personaje arcaico al cual ya nos referimos. Este viaje al Oriente es eminentemente simbólico y supone una ida al pasado; Izdubar es una expresión de un saber arcaico culturalmente indeterminado, aunque, obviamente, manifieste reminiscencias babilónicas.

Pero, en sentido estricto, las tradiciones orientales no aparecen en un primer plano en *El libro rojo* y, fuera de algún eco islámico, las referencias específicas son a las tradiciones de la India, en particular al hinduismo, fuera de alguna mención a Buda. No obstante, en *El libro rojo,* Jung aludió en una de sus notas respecto de la intensa relación de esta obra con la India.[181]

¿Cómo puede entenderse esto? En el curso de nuestro recorrido por *El libro rojo*, particularmente del *Liber Secundus*, podrá completarse nuestra respuesta, pero es evidente que la India inspira, fundamentalmente, en dos sentidos complementarios:

1. Compensa o complementa el saber occidental, según señalamos antes, destacándose su más evidente entrega a un ideal absoluto, aunque a veces pueda descuidarse la identidad individual.

2. Desde el punto de vista del 'yoga', entendido como un saber teórico-práctico que permite reconducir la energía psíquica a su origen y así producir una mutación ontológica.

En su obra teórica, Jung reconoció el valor de la espiritualidad oriental y calificó a sus vías de sublimes[182] y heroicas.[183] Sublimes, porque han alcanzado lo esencial, la evidencia de la no-dualidad; heroicas, por su perduración en el tiempo y la vigencia de su reconocimiento social. Asimismo, Jung manifiestó una doble actitud crítica; por una parte, frente a una aceptación acrítica del Oriente, que no tiene en cuenta los propios fundamentos culturales —arraigados en lo inconsciente cultural— y, por otra parte, frente a una hipercrítica materialista que desmerece la espiritualidad oriental o la reduce mediante un abordaje *meramente* erudito.[184] Como tal, la espiritualidad oriental permitió a Jung descubrir paralelismos respecto de los procesos psíquicos arquetípicos que se constataban en sus pacientes y le brindó no pocos

aportes de índole teórico-práctica. De hecho, el primer trabajo publicado, dedicado de lleno a un texto oriental, es precisamente su estudio sobre *El secreto de la flor de oro*, un texto de alquimia chino, que manifiesta un sincretismo taoísta y budista con resonancias confucianas. Este texto proporcionó a Jung numerosas confirmaciones respecto de sus experiencias y las de sus pacientes, y le dio una llave de comprensión para el estudio de la alquimia occidental, según señalamos en el próximo apartado.

Si bien sus trabajos fundamentales que, con excepción del comentario al *I Ching* —escrito en 1949 y publicado al año siguiente— se dieron a conocer por primera vez entre 1932 y 1944, hay suficientes razones para destacar la gravitación del pensamiento oriental, con variaciones de modo y grado, a lo largo de toda la obra junguiana. Este interés temprano y permanente por el Oriente, no solo se recoge en sus memorias,[185] sino que se evidencia en textos anteriores que forman parte de la *Obra Completa,* por ejemplo, *Transformación y símbolos de la libido* (1913)[186] y, particularmente, *Tipos psicológicos* (1921), en cuyo capítulo v, acaso inspirado en *El libro rojo*, ya aparece un interés por el taoísmo y el hinduismo. Asimismo existen dos seminarios, uno dictado en 1932 y publicado bajo el título *The Psychology of Kundalinī Yoga,* y otro —que aún espera una edición adecuada— que corresponde a un seminario sobre Patanjali, dictado en 1938-1939, en el Eidgenössische Technische Hochschule, Zúrich. El propio Oskar Schmiz, antes que Jung publicara sus trabajos específicos sobre el yoga, reconoce en su obra *Psychoanalyse und Yoga*, de 1923, que en Jung existe un acercamiento al yoga; cosa que nuestro autor acepta con vacilaciones en una carta del mismo año.[187] Aunque a lo largo de su extensa obra aparecen numerosas menciones a las más diversas tradiciones orientales, la obra junguiana se concentra en el yoga, el budismo y el taoísmo. Jung utiliza frecuentemente el término 'yoga' en su acepción más amplia, como un fenómeno panasiático.

En este sentido, las referencias a la filosofía hindú, incluso al Vedanta, se examinan en clave yóguica, lo cual es coherente con una aproximación psicológica o psicológico-espiritual. Desde este punto de vista puede comprenderse su interés por las otras dos tradiciones mencionadas (budismo y taoísmo) que son 'yóguicas' en el sentido amplio del término, en tanto sistemas teórico-prácticos de ascesis corpórea, psíquica y espiritual.

En *El libro rojo,* además de las alusiones ocasionales a Buda y a Kali que remiten, respectivamente, a estados anímicos de imperturbabilidad total y a una manifestación de una fuerza desbordante y erótica, aparecen cuatro referencias directas a

textos y conceptos hindúes, todos ellos como títulos de imágenes vinculadas a lo que podría denominarse el "ciclo de Izdubar" (*Liber Secundus*, caps. VIII-XI) y relacionados con el proceso de incubación *(tapas)* del huevo que regenera al Dios. Por cierto, nos detenemos con más detalle en la parte pertinente referida al *Liber Secundus*, pero cabe ofrecer ahora una visión sintética. La primera (imagen 45) corresponde al Atharva-veda 4, 1, 4 y se trata de una fórmula mágica para despertar la virilidad, pero aquí alude a una potencia revitalizadora de este gran Dios-toro que es Izdubar. Las dos siguientes (imágenes 54 y 59) corresponden a dos de los encantamientos destinados a incubar el huevo. La imagen 54 corresponde a '*brahmanaspati'* que es, en los Vedas la 'palabra potente' y, en el tantra yoga aparece bajo la forma de *Ganapati* que preside la *Parāvāc*, la 'palabra suprema' que mora en el *mūlādhāra cakra*. La Imagen 59 alude a *hiranyagarbha,* es el paradigma del 'Huevo Cósmico' y se refiere a la semilla originaria de donde nació *Brahmā* y, por lo tanto, es de donde renacen todas las cosas superiores. Por último, la Imagen 64, ubicada antes de la apertura del Huevo, se titula *Śatāpatha-brāhmana* 2.2.4, que da la base al sacrificio del fuego, el *Agnihotra*. Por cierto, el mito de base se refiere a que, impulsado por el anhelo de reproducirse, crea a Agni que sale de su boca. *Prajāpati* se ofrece a Agni y se salva de ser devorado por él. Así, el fuego se consagra en el *Agnihotra*, el sacrificio del fuego, y se renueva. Tal es la potencia purificada que parece anunciar aquí la manifestación de la potencia de Izdubar incubada.

Otras dos alusiones, también significativas, aparecen en *El libro rojo*. La primera es una referencia marginal en el *Liber Secundus*, capítulo XII, "*Chāndogya Upanishad* 1, 2, 1–7 ", en ocasión de un enfrentamiento con el mal. Los *devas* y *asuras*, dioses y demonios, se enfrentan entre sí y los *devas* piensan que podrán vencerlos con el *udgītha,* pero, en tanto, estos últimos no lo adoran adecuadamente, ya sea porque lo identifican con la palabra, la mente, etc., y no con el OM, los *asuras* pueden vencerlos. Es decir, el mismo *udgītha,* si no es comprendido en su verdadero estatuto ontológico, es atravesado por el mal. Sin duda, como puede verse en la parte correspondiente de nuestro recorrido, todo ello está vinculado con la idea de que el sacrificio es el único medio para combatir el mal. El segundo texto, es el *Bhagavad Gītā* 4, 7 s. y está ubicado en el *Liber Secundus*, cap. XXI, {1} junto a la Imagen 154, el retrato de Filemón. El texto hace referencia a que en tiempos de iniquidad, la divinidad desciende y se encarna nuevamente. Es obvio que tal parece ser el estatuto de Filemón, solo que lo que aquí se encarna o está llamado a encarnarse es el Dios venidero en cada uno.

Pero en el *Liber Novus* predomina la espiritualidad occidental y, particularmente, las tradiciones misteriosóficas que promueven la inmortalización o divinización del hombre.

## Las religiones de los misterios. El mitraísmo

El término 'misterio' alude aquí a una institución capaz de garantizar una iniciación, es decir, un cambio de estado, una mutación ontológica.[188] Elegimos el uso más restringido del término referido a los 'misterios helenísticos', propios de la antigüedad tardía, pero que toman como inspiración a Eleusis, cuyo carácter secreto no nos impide saber que aspiraba a una homologación del destino del iniciado con el del Dios. Durante la época imperial aparecen nuevos misterios, algunos de origen oriental, centrados en diversas divinidades (Dioniso, Isis, Serapis, Mitra, Sabazios, Júpiter Doliqueno, el Jinete dacio) que tienen en común la identificación del iniciado con la divinidad, que conlleva su inmortalización y hasta su divinización. De los múltiples rasgos y variantes quisiéramos destacar que el marcado sincretismo llevaba, no solo a una amalgama entre las mismas divinidades, generalmente en torno a atributos solares, sino a que el iniciado pudiera, sujeto a ciertas condiciones, iniciarse en todos los misterios. Jung ya señalaba que, desde el punto de vista psicológico, el propósito fundamental era el de liberar a los hombres de la atadura de *Heimarmene*, la compulsión de las estrellas, es decir, la fijación primitiva de la libido.[189]

Nos limitaremos aquí al mitraísmo, religión mistérica que interesó particularmente a Jung en su obra temprana y que aparece en el *Liber Novus* en una situación culminante, la crucifixión del propio Jung al modo de un leontocéfalo, análogo a la representación del dios mitraico, con cabeza de león y la serpiente enroscada en su cuerpo, aunque sin las alas ni las llaves que lleva en su mano, ambos atributos de Filemón. Cabe señalar que, a excepción de numerosas inscripciones, carecemos de fuentes mitraicas directas; nuestras fuentes son indirectas, cristianas y neoplatónicas y, fundamentalmente, arqueológicas. Por cierto, no disponemos de un texto, como el de Apuleyo, acerca de los misterios de Isis, que pueden darnos una idea más precisa respecto de qué se esperaba del rito iniciático. Si bien Jung, en relación con el mitraísmo, siguió los estudios de Richard Reitzenstein y de Albrecht Dieterich —quien creyó encontrar en un papiro mágico el relato de

una liturgia mitraica— su información sobre el tema proviene, fundamentalmente, de la obra de Franz Cumont que constituyó la autoridad paradigmática sobre la cuestión aunque, a partir de los años setenta, muchos de sus puntos de vista fueron discutidos. Sin embargo, al menos en relación con Jung y pese a la opinión de algunos críticos, las cuestiones centrales que iluminan el pasaje señalado de *El libro rojo*, siguen en pie.[190]

Los misterios mitraicos se llevaban a cabo en recintos subterráneos al modo de cavernas *(mithraeum)* y estaban presididos simbólicamente por una estatua o relieve con la figura del 'Mitra tauróctono', es decir, *aquel que mata —o sacrifica— al toro*.

En su esencia, el mito refiere el rapto del toro por Mitra y su sacrificio por orden del Sol, según se deduce de las imágenes de los monumentos. En casi todos los monumentos mitraicos figura la inmolación del toro; Mitra parece cumplir con disgusto o dolor su misión; vuelve su cabeza, con una mano sujeta los ollares del animal y con la otra hunde en su flanco el cuchillo.[191] Del cuerpo de la víctima nacen todas las hierbas y plantas medicinales. Había siete grados de iniciación que estaban conectados con deidades planetarias, de manera tal que el alma ascendía por una escala de 'siete puertas', esto último, según el testimonio del filósofo pagano Celso, (s. II) consignado en textos del cristiano Orígenes. Hay testimonios iconográficos que permiten afirmar que el Dios era un modelo para el iniciado y que anhelaba compartir su destino, entre ellos el ascenso al Sol y el dominio sobre el tiempo y el cosmos. Si bien la relación entre Mitra y el Sol es un problema no del todo resuelto por los estudiosos —pues el Sol aparece como inferior a Mitra y, sin embargo, es quien le ordena sacrificar al toro— Mitra es llamado en las inscripciones *Sol invictus*, el Sol invicto.[192] El 25 de diciembre se celebraba la fiesta del "Día del Nacimiento del Sol Invicto" *(Dies Natalis Solis Invicti)*, festividad que comenzaba el 22 de diciembre, cuando la luz del día aumentaba, después del solsticio de invierno, en alusión al 'renacimiento' del Sol. En los festines rituales, realizados en la caverna iniciática, ambos dioses eran servidos por los participantes con máscaras de diversos animales según cuales fueran sus grados. Supuestamente, luego tenía lugar la ascensión del Sol al cielo que se representaba, a menudo, con la misma imagen de Mitra corriendo detrás del carro solar. De los siete grados iniciáticos, el de 'león' (Leo) parece haber tenido un lugar preponderante. Esto supone una relación mística con el animal que existe, tanto en la Tierra como en el Cielo, en la constelación correspondiente. Las



Tauroctonía de Mitra. Mitreo de Marino (Roma).

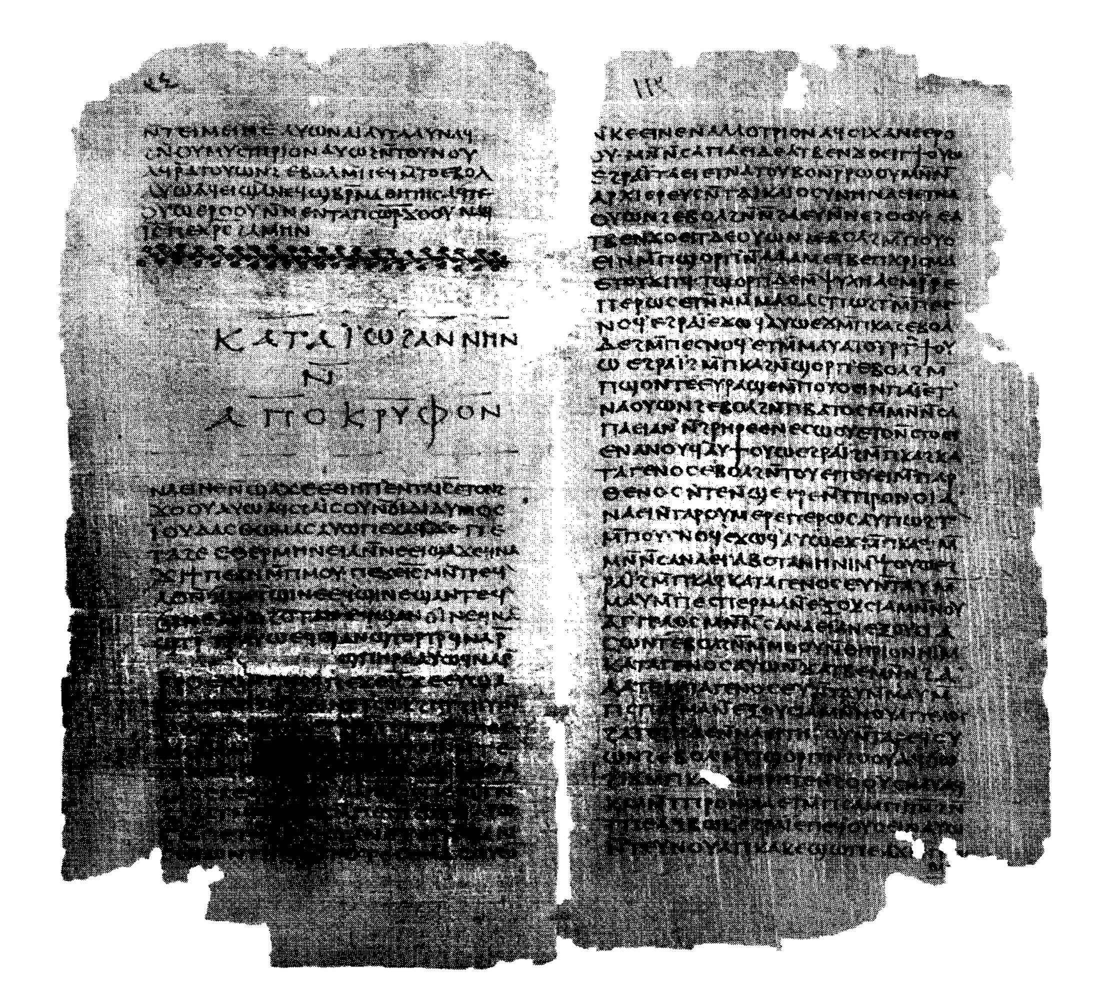
inscripciones atestiguan la profunda seriedad de los misterios; Mitra es invocado así: *"Nos has rescatado, también, derramando la sangre que nos hace inmortales"*. Existe una asociación estrecha entre Mitra y Saturno *(Kronos)*, padre de Mitra, entendido como Dios del universo y del tiempo, es decir, como *Aión*, *Saeculum*, *Aevum*.

Para Jung, y siguiendo a Cumont, el mitraísmo compartió con el cristianismo su interés por lograr que la fuerte compulsión de los instintos, que en principio arrastran al hombre de una pasión a la otra, pudiera ponerse al servicio de la sociedad, mediante la encarnación del *Logos*.

Pero de acuerdo con la experiencia relatada en el *Liber Novus*, el símbolo que aquí nos interesa es el del Dios leontocéfalo, al que Jung se asimila en la experiencia final de su crucifixión y que, en sus seminarios, interpreta:

> *"En el culto de Mitra hay un tipo peculiar de dios, el dios-llave Aión, cuya presencia nadie se explica; pero yo pienso que es muy comprensible. Lo representan con el cuerpo alado de un hombre y la cabeza de un león, y en torno a él se enrosca una serpiente que sobresale por encima de su cabeza. (...) Aión es Tiempo Infinito y Duración Larga, el dios supremo de la jerarquía mitraica; crea y destruye todas las cosas, (...) Es un dios-Sol. Leo es el signo del zodíaco en que el Sol reside durante el verano, mientras que la serpiente simboliza el invierno o el tiempo húmedo. De este modo, Aión (el dios con cabeza de león y una serpiente alrededor del cuerpo) representa la unión de los opuestos, de la luz y la oscuridad, de lo masculino y lo femenino, de la creación y la destrucción"*.[193]

En otros seminarios, Jung señala que la serpiente del leontocéfalo simboliza el curso del sol en el zodíaco, serpiente zodiacal que fue comparada con Cristo.[194] Desde el punto de vista psicológico, podría traducirse como el curso de la energía psíquica, que se eleva y se 'solariza'; por ello representa un 'eón', el tiempo extenso, una 'era'. En otro pasaje, en donde Jung refiere el caso de la aparición de tal símbolo en el contexto de una psicosis, recuerda que la serpiente que se enrosca y alcanza la cabeza simboliza una alta concentración de energía psíquica, tomada del entorno, e indica que algo está mal.[195] Por otra parte, en otros seminarios, Jung vuelve sobre este mismo símbolo y aclara que el Dios leontocéfalo es un Dios con una mente humana y también animal y, por ello, no se adapta a nuestras expectativas espirituales, sino a nuestros mayores temores:




Códice II de Nag Hammadi, páginas 33 y 34.

*"Así, si alguien fuera atravesado por esa ola de calor que se desató, sentiría una total ceguera, una falta de dirección, una falta caótica de forma y definición y presentaría una imagen que solo puede ser comparada por la imagen mental del mundo actual. Hemos perdido completamente nuestra dirección, no estamos seguros de nada, hay solamente un impulso ciego, pero no sabemos hacia qué. Así, este símbolo no solo se ajusta a este caso particular, es también un símbolo para nuestro tiempo. Y les recuerdo que ese fue el símbolo de los primeros tres siglos en Roma cuando comenzó la gran desorientación..."*[196]

Es evidente, entonces, que la crucifixión del leontocéfalo en la visión junguiana al final del *Liber Primus* debe entenderse en este contexto, como veremos oportunamente en la "Segunda Parte". Los misterios procuran un cambio de identidad, una deificación; en la "Liturgia de Mitra" leemos:

*"...te verás liberado de tu alma y no estarás en ti mismo".*[197]

En síntesis, y sin pretender agotar el significado de una escena sobre la que volveremos, de lo antes señalado surge lo siguiente:

1. La 'cristificación' de Jung se realiza a partir de un culto mistérico, es decir, desde una institución religiosa que proponía, a diferencia del cristianismo eclesial, una divinización.

2. Esta divinización pone de manifiesto:
   a. Una situación psíquico-espiritual crítica.
   b. La necesidad de integrar los opuestos; entre otros, lo ctónico y lo espiritual.
   c. Una subordinación a Cristo, pues el peculiar sacrificio cristiano mitraico de Jung se produce a partir de la visión de la cruz de Cristo en una montaña, desde donde fluyen torrentes de sangre. No obstante, ya veremos que más allá de esta primera subordinación, el *Liber Novus* plantea una síntesis Cristo-Anticristo.
   d. Un alcance cosmológico, pues parece tratarse no solo de la 'persona Jung' sino del eón, de una integración de opuestos que atañe a la era.[198] El leontocéfalo porta las llaves que permiten la circulación del tiempo, esa serpiente inasible; en definitiva, esa *dynamis* que nos constituye.

Es fundamental adelantar que los fenómenos de recepción simbólicos se ven alentados porque las mismas tradiciones manifiestan, en su dinamismo, un sincretismo. Así, la misma figura de Elías, obviamente veterotestamentaria, parece asimilar con el tiempo, caracteres mitraicos. El propio Jung recuerda, siguiendo a Cumont, que en los códices de la Alta Edad Media, las ilustraciones de la subida de Elías al Cielo se atenían a un modelo mitraico antiguo.[199]

Es evidente que el mitraísmo, entendido junguianamente como fenómeno de recepción, es simbólicamente afín a Abraxas, la figura que, con más evidencia, simboliza el "Dios venidero". Ello nos lleva inexorablemente al gnosticismo.

## Gnosticismo y hermetismo

Gnosticismo y hermetismo son las tradiciones espirituales que constituyen el principal trasfondo simbólico-religioso del *Liber Novus*, pero sería una simplificación calificar a esta obra como 'gnóstica' o 'hermética'. Por otra parte, estas tradiciones son autónomas, aunque existen vínculos entre ellas, confirmados por la aparición de tres textos herméticos en Nag Hammadi.[200]

El lector debe tener en cuenta que la complejidad de ambas tradiciones, motivo de variadas controversias interpretativas e históricas entre los especialistas, sumada al modo peculiar de apropiación de Jung, obliga a simplificar nuestro comentario para hacerlo viable en el marco restringido de esta "Primera Parte". En este sentido nos referimos, en principio, a un movimiento eminentemente cristiano, el gnóstico, más allá de sus orígenes precristianos y orientales, y también, a un movimiento de origen egipcio, el hermético, que fue apropiado —entre otros— por el cristianismo gnóstico. El gnosticismo, a diferencia del hermetismo, es eminentemente antinaturalista y anticósmico.

Los textos gnósticos enfatizan la ruptura entre el espíritu y el cosmos, y la idea de que el hombre espiritual es un extraño en el mundo. El dualismo religioso de los gnósticos es extremo, pues la unidad metafísica añorada se logrará porque el Universo se disolverá como una ilusión, una vez que todos los espirituales, como chispas de luz hundidas en la densidad de la materia, puedan liberarse. Para el hermético, en cambio, todo ha sido creado por un mismo ser, Dios; y por ende, el cosmos es intrínsecamente bueno. Más aún, el cosmos es una totalidad orgánica y simpática,

plena de correspondencias que permiten, no solo conocer una parte a partir de la otra, sino comunicarse con el todo.

La apropiación libre de ambas tradiciones, gnosticismo y hermetismo, en el curso de las experiencias visionarias del *Liber Novus*, de algún modo anticipa el sincretismo que Jung ahondará cuando se aboque al estudio de la alquimia. Comprender cómo se entrelazan gnosticismo y hermetismo en el *Liber Novus* permite comprender, en parte, por qué la alquimia es una de las claves fundamentales de nuestro texto.

## Gnosticismo

El gnosticismo es un movimiento espiritual que, según puede atestiguarse, aparece hacia la primera mitad del siglo I y se mantiene vigente hasta al menos el siglo VI. El mito gnóstico, con toda su riqueza y complejidad simbólica, es el resultado de la actividad de la imaginación creadora que *"trata de facilitar el contenido de la gnosis total"*.[201] En algún sentido, el mito gnóstico no es un mero relato, pues es un medio eficaz para despertar y, por ende, para redimir. Así, en el *Himno de la perla*, el mito es un mensaje externo que despierta al mensaje interno inscripto en la profundidad del alma.

El 'gnóstico' es, en principio, 'el que posee la gnosis', un conocimiento que supone *"...la experiencia directa de lo que es real, es decir, lo verdadero e inmutable..."*.[202] Se trata, entonces, de un conocimiento que se distingue, tanto de la percepción sensible, cuanto del raciocinio y que se emparenta con la intelección (*nous*) de los platónicos pero, en tanto 'gnosis perfecta', la excede. Así, inicialmente, la *gnosis* es el paso del olvido a la memoria, de la ignorancia al conocimiento, pero el gnóstico completo es quien se ha conocido y así ha llegado: *"...al conocimiento respecto de la profundidad del Todo"*.

Por cierto, este conocimiento reservado a una élite es salvador, pues devuelve al gnóstico a su verdadero hogar. En un texto gnóstico consignado en Clemente de Alejandría, leemos:

> *"Pero no solo el bautismo es el que salva, sino también el conocimiento, qué éramos y qué hemos llegado a ser, de dónde nos apresuramos; de dónde somos redimidos, qué es la generación y qué es la regeneración"*.[203]

Los gnósticos participan de una comunidad de los que, como ellos, poseen ese conocimiento y, aunque existen varias denominaciones y variantes, el mensaje central es el mismo.

Excede nuestro propósito detallar la presencia del gnosticismo en la obra de Jung, pero antecede a las experiencias consignadas en el *Liber Novus* su vivo interés y su lectura de textos referidos al gnosticismo, sobre todo, a través de los testimonios de los heresiólogos, en particular Hipólito de Roma. Suele mencionarse una carta que Jung envía a Freud, el 29 de agosto de 1911, poco tiempo antes de darle a conocer *Símbolos de transformación*:

> "*Yo también tengo el sentimiento de que éste es un tiempo pleno de maravillas, y si las señales no nos decepcionan tendría Ud. razón de pensar que gracias a sus descubrimientos estamos en el umbral de algo verdaderamente excepcional, que calificaría nada menos que como la concepción gnóstica de Sophía que es una expresión alejandrina particularmente exacta para indicar la reencarnación de la sabiduría antigua en el interior del psicoanálisis*".

Jung encontró en la psicología de la profundidad aquello que en parte había vivido en sus experiencias infantiles, vinculado a la idea de recuperar el espíritu caído, oculto en la oscuridad de lo inconsciente. Sin duda, Sophía será Salomé y, sucesivamente, las figuras de lo femenino que allí aparecen. El mismo Jung, en sus comentarios, señala que el par Elías y Salomé bien podría ser, respectivamente, Simón y Helena.[204]

Guiado por la lectura de estudiosos de la "Escuela de Historia de la Religión" (*Religionsgeschichtliche Schule*) —los primeros que en los tiempos actuales intentaron superar la interpretación meramente heresiológica del gnosticismo y que, por lo tanto, concibieron a esa tradición en su dimensión autónoma como un movimiento espiritual de pleno derecho, y a la luz de una captación de las lecturas de las fuentes gnósticas indirectas— Jung se compenetra, no solo con el gnosticismo, sino con su interrelación con otros fenómenos religiosos de la antigüedad tardía que gravitan en la conformación de un modelo simbólico de la *imago dei*, la imagen de lo divino y de la totalidad en la psique. Uno de los miembros de esta escuela, Wilhelm Bousset, ya había comparado, en 1907, el *Anthropos* divino de los gnósticos, el 'Hijo del Hombre', de acuerdo con el texto bíblico y el 'Hombre Primordial' o *Purusha* del Rig Veda. Otro

de sus miembros, Usener —que con su gran saber pudo establecer comparaciones e influencias entre diversas tradiciones y que, entre otras cosas, demostró que la fecha de Navidad era originalmente la fiesta mitraica del *Sol Invictus*— señaló que ante las mismas condiciones psicológicas, se producen las mismas imágenes religiosas. Su discípulo, Dieterich, que también influyó en Jung, se refirió a *Grundformen religiosen Denkens*, modelos básicos ('arquetípicos') del pensamiento religioso.

El gnosticismo es una clave fundamental del *Liber Novus*, pero téngase en cuenta que está claramente reformulado, difuminado. Aquí nos limitaremos a consignar algunas ideas y simbolismos centrales —que retomamos más adelante— con una particular referencia a los "Sermones a los muertos" consignados en *Escrutinios* que, aunque están impregnados de ideas, atmósfera y símbolos gnósticos, no se ajustan al gnosticismo en su orientación última. Por cierto, como los "Sermones" ya se publicaron años atrás, existe una considerable y controvertida literatura en punto a su carácter propiamente gnóstico, que discutimos en la "Segunda Parte". Adelantamos, sin embargo, que la inspiración de las tradiciones gnósticas en el *Liber Novus* y su adhesión a la idea de un conocimiento salvífico, de una *gnosis*, no permite afiliarlo propiamente a la tradición del gnosticismo. En su obra teórica, Jung se abocó al estudio de diversas corrientes gnósticas; sin embargo, acaso por modestia, en el *Liber Novus* atribuyó la autoría de los "Sermones" a Basílides de Alejandría, quien vivió en esa ciudad en el siglo II d. C. La elección de Basílides por parte de Jung no parece haber sido arbitraria, si bien existen diferencias fundamentales entre el texto junguiano y las noticias que tenemos del pensador gnóstico a través de diversos testimonios de los heresiólogos, particularmente Hipólito de Roma.

Nos limitamos a enumerar brevemente las principales ideas de Basílides que parecen resonar en los "Sermones", pues retomamos la cuestión en nuestro recorrido por *Escrutinios* y en nuestro estudio sobre el mándala del *Systema Munditotius*: una formulación extremadamente apofática del Dios desconocido (El Dios que no es); el carácter potencial de su simiente que 'no es' porque todo lo contiene; la idea de que en la humanidad hay un germen que corresponde al paradigma de Jesús; el fin de los tiempos para aquellos que no se rediman como una vuelta a una suerte de inconsciencia; un marcado dualismo entre Verdad e Ignorancia; la concepción de las pasiones comprendidas como 'apéndices', 'espíritus' que se adhieren al alma racional. Estas cuestiones se retoman de un modo peculiar en los "Sermones", junto con otras atribuibles al gnosticismo en general.

Detallamos más abajo las principales convergencias y divergencias entre la concepción gnóstica y el *Liber Novus*:

1. *La gnosis.* En el *Liber Novus* el conocimiento es concebido, en principio, como superior a la fe, que es propia de una etapa infantil. El conocimiento consiste en salir de un estado de ignorancia, de inconsciencia, que impide la redención. En *Escrutinios* leemos: *"Los hombres que tienen entendimiento no pueden meramente creer, sino que han de luchar con sus fuerzas por el conocimiento"*. Si bien aquí se reconoce la superioridad del conocimiento, a continuación el texto añade: *"El querer conocer nos quita a veces demasiado de la fe. Ambas cosas tienen que llegar juntas al equilibrio"*. Por cierto, esto último parece distanciarse del gnosticismo, no obstante, debe comprenderse que el camino propuesto en el *Liber Novus* consiste en una aceptación de las polaridades, que se 'concilian' en esa tensión inconciliable. En algún sentido este conocimiento, capaz de conciliar lo inconciliable, es propio de la imaginación creadora o simbólica.

2. *El mito y la imaginación creadora.* Ya hemos señalado que el *Liber Novus* se presenta como un mito y una mitología constituida por símbolos que tienen como propósito la integración de las partes en un todo. Más aún, el *Liber Novus* presenta un mito dentro del mito, como es el caso de los "Sermones" que, de algún modo, dan el fundamento, proporcionan el paradigma de nuestro libro. Al igual que un mito gnóstico, el relato se presenta como el reflejo del accionar de la imaginación creadora que así revela la historia de la redención y procura el despertar de la *gnosis*. De alguna manera, el mito se hace autoconsciente en los "Sermones". Y esta es una característica de los gnósticos, cuyos mitos no eran la expresión de una incapacidad para alcanzar un discurso racional más diferenciado, sino que se trataba de la expresión más eficaz para dar cuenta de aquello que excede a la razón.

3. *El alma humana.* Jung señala, en su obra teórica, que los gnósticos fueron grandes conocedores del alma humana. Es claro que para ello tuvo que superar el prejuicio de autoridades de la época, como Bauer y Harnack, que concebían a los símbolos gnósticos como alegorías. Por cierto, Jung pudo apoyarse en autores de la *Religionsgeschichtliche*, como Bousset y Reitzenstein que, contrariamente,

consideraban que las mitologías occidentales se continúan en el gnosticismo. Así, independientemente de que pueda haber ciertas racionalizaciones, alegorizaciones, Jung advertía que los gnósticos respetaban la experiencia original. Se trata de una integración simbólica o, más precisamente, aquello que denomina una *Rezeptionserscheinungen*. Estas formas simbólicas que el gnóstico intenta descubrir en su alma porque el Padre las ha impreso como un sello indeleble en la intimidad humana —tal como poéticamente narra, por ejemplo, el *Himno de la perla* de los *Hechos de Tomás*— describen el accionar de las formas arquetípicas integradas en un proceso de individuación. De algún modo, para Jung, todas las tradiciones religiosas lo describen desde su modalidad propia, pero la referencia a esta tradición particular se debe a la descripción minuciosa de los mecanismos psicológicos que ella realiza. Ésta es la razón del interés de Jung por el gnosticismo, lo cual no implica que adhiriera a su doctrina, sino, más bien, que los celebrara como psicólogos. Si bien el *Liber Novus* no sigue estrictamente la estructura de un mito gnóstico, es posible detectar, con variantes, algunas de sus estructuras y símbolos.

4. *Las pasiones como 'apéndices' del alma.* Basílides y los basilidianos conciben a las pasiones como 'apéndices', suerte de espíritus que se adhieren al alma racional. Pero, además, a estos apéndices se les añaden como parásitos otras especies bastardas de espíritus, tales como el lobo, mono, león, etc., que penetran en el alma por medio de la fantasía. Jung se interesó por el concepto gnóstico de 'alma adherida' *(prosphyes psyché)*, es decir, por una suerte de raíces inconscientes que, en parte, originan, nutren y parasitan el alma, y de las cuales ésta debe separarse para así poder reintegrarse a su origen puramente espiritual.[205] Eso coincide con la actividad de las formas arquetípicas de lo inconsciente colectivo en la psique, y el trabajo propio del proceso de individuación que supone una aceptación de estas formas psíquicas y, a la vez, una diferenciación de las mismas.

5. *Dios desconocido y Pleroma.* Ya se ha señalado que la concepción del Pleroma del "Primer sermón" se inspira en la noticia que Basílides da de la Divinidad Suprema: *"Dice que era cuando nada era, pero esta 'nada' no era uno de los entes, sino sencilla y naturalmente y sin ningún artificio verbal, no era absolutamente ninguna cosa".*[206] Asimismo, este 'Dios que no es' quiso hacer un cosmos y




Abraxas. Gema gnóstica. (Reproducción de María Ormaechea).

así hizo la simiente del cosmos: *"Esta simiente del cosmos lo encerraba todo en ella..."*.[207] Así se caracteriza el Pleroma en los "Sermones" que es asimismo la 'simiente de todo'. No obstante, existe una diferencia fundamental en punto a que la redención que propone el *Liber Novus* no consiste en una vuelta al Pleroma, sino en mantenerse diferenciado de Él. Aunque, como señalamos, el *Liber Novus* no menciona el término 'inconsciente', no hay duda de que, para ponerlo en términos teóricos junguianos, se trata *desde el punto de vista psicológico* del peligro de indiferenciación en lo inconsciente. Jung creyó advertir en el gnosticismo, por influencia de Quispel, un concepto de inconsciente (*agnosia)* que no se limitaba, por ejemplo, al concepto negativo paulino de *agnoia* como *ignorantia*, aplicado normalmente a la condición inicial 'inconsciente' y de pecado en la cual nace el hombre. En un fragmento gnóstico valentiniano, citado por Epifanio, leemos: *"En el principio el 'Autópator' contenía en sí mismo todo lo que es, en un estado de inconsciencia [lit., 'no-conocimiento': agnosía]"*. Asimismo, otro pasaje gnóstico consignado por Hipólito reza así: *"el Padre... que está desprovisto de consciencia y de substancia, aquel que no es ni masculino, ni femenino"*.[208] El 'Padre' no solo es inconsciente y carece de ser, sino que carece de opuestos; para decirlo en términos indios, es *nirdvandva* (sin opuestos) y por ello, incondicionado.

6. *Abraxas.* Basílides caracteriza a Abraxas como el que gobierna las 365 posiciones locales de los cielos, pues Él posee en sí mismo los 365 números. Es interesante advertir que se trata de un demiurgo, del creador del mundo y, por ello, de un Dios inferior. Así aparece *aparentemente* en el mándala del *Systema Munditotius*, contrapuesto a Phanes. Sin embargo, en los "Sermones a los muertos", Abraxas no es un demiurgo inferior, sino la divinidad superior que contiene los opuestos, como bien y mal, y más 'vago' que Dios y el Diablo. Obsérvese que en los "Sermones" este Dios creador es supremo, mientras que para los gnósticos es el Dios inferior. Esto está indicando una diferencia fundamental, pues un mundo creado por un Dios superior deja de ser un mundo falso, como lo es para los gnósticos. Es interesante, sin embargo, que en el *Systema Munditotius* aparezca como "el Dios de este mundo" opuesto a Phanes. En textos teóricos, Jung asimila a Abraxas al mundo paradójico de lo inconsciente colectivo, atraviesa la vida con su sí y no, y es el creador de los mundos. Es probable que la resignificación




Hermes retratado en un mosaico del pavimento de la Catedral de Siena, 1485.

que hace del Abraxas gnóstico, en apariencia más 'mundano' que 'divino', aunque contenga ambas cosas, quiera dar cuenta de que esta alta divinidad aparece bajo esa forma oscura.[209] Más adelante nos abocamos a esta cuestión central e intentamos una respuesta integral.

7. *El mal.* No podemos resumir aquí una cuestión tan compleja que, de todos modos, retomamos en nuestro recorrido en la "Segunda Parte". Jung recuerda que los gnósticos, particularmente Basílides, discutieron exhaustivamente el problema del mal y le reconocieron una realidad sustancial, a diferencia de los Padres de la Iglesia, en especial San Agustín, que lo conciben como *privatio boni*. El Dios espiritual bueno se opone al demiurgo ignorante.[210] Veremos, sin embargo, que en la obra junguiana como en el *Liber Novus*, el concepto supuesto de 'mal' no es unívoco.

8. *Los opuestos y la mediación de Sophía.* Es innecesario detallar este tema sobre el cual ya nos hemos ocupado y sobre el cual volveremos. Basta recordar que el dualismo religioso gnóstico se da en el marco de una concepción metafísica propiamente dicha, es decir, monista. Pero el Pleroma no es unidad indiferenciada sino que está constituido por *syzygías* o conyuvios, parejas gemelas y matrimoniales. Ahora bien, para rescatar a Sophía caída por su desliz se deben unir los opuestos mediante el misterio de la 'cámara nupcial' y la idea de que "dos se vuelvan uno" citada en el *Evangelio de los egipcios* en el *Liber Primus*.

9. *La serpiente y la paloma.* Nos limitamos a mencionar dos símbolos recurrentes en el *Liber Novus* para dar cuenta del alma, que en su aspecto celestial se presenta como paloma y en su aspecto ctónico como serpiente. La serpiente es, sin duda, un símbolo fundamental en el gnosticismo y de gran complejidad. Para los gnósticos la serpiente del Paraíso es ocultamente salvadora, pues al seducir a Eva y Adán logra la expulsión de un Paraíso falso creado por el demiurgo. Por este carácter salvífico, aunque oculto, recibe la veneración de ofitas y naasenos.

Como ya anticipamos, la diferencia fundamental con el gnosticismo radica en la concepción del hombre.

El hombre se autorrealiza recreando de un modo único el Pleroma; por así decirlo, nutriéndose y a la vez diferenciándose de él. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

## Hermetismo

Esta *imago dei* que integra de un modo más generoso el mal, lo femenino, la materia, parece más compatible con una cosmovisión hermética, pero la síntesis definitiva provendrá de la alquimia. Hermes Trismegisto es la versión griega del Dios egipcio denominado "Thoth tres veces muy grande" y que en latín se conoce como *Mercurius ter Maximus*, escriba e intérprete de los dioses.

Su figura divina se difundió en el mundo grecoegipcio por la literatura piadosa conocida como los 'escritos herméticos'. Ellos se conservan en pequeños tratados en forma de diálogos, monólogos sacros, plegarias y fórmulas sagradas en griego y en traducciones de esta lengua al latín, copto y armenio. Sus fuentes más antiguas pueden datarse entre los siglos II a. C. y VI d. C. El conjunto de testimonios más destacable está constituido por la conocida compilación del *Corpus Hermeticum*, una antología realizada a comienzos del siglo XI en Bizancio. En el siglo XV el manuscrito del *Corpus Hermeticum* llegó a manos de Cosme de Médicis, quien dirigía la Academia de Florencia. En 1462, en vista de la inminencia de su propia muerte, pidió a Marsilio Ficino que suspendiera su traducción de Plotino y que se abocara a la del *Corpus*.[211]

Esta cercanía al hermetismo no debe comprenderse como una adhesión doctrinaria acrítica, sino como una convergencia que, tal como ya se señaló, replantea la relación entre ciencia tradicional y ciencia moderna, y exige una reformulación de esta última. En un lúcido trabajo, titulado *Hermética ratio y ciencia del hombre*, Gilbert Durand destaca el 'hermetismo' de Jung, más vivo y consciente que el de otros autores que anticipan o conforman el 'nuevo espíritu antropológico', mediante la recuperación del principio de semejanza que es el de la coincidencia de contrarios. Y lo esencial de tal principio es la coincidencia, el *mysterium coniunctionis*, el descubrimiento de que los opuestos no son inconmensurables y como tales, pese a su oposición, manifiestan una tendencia a unirse. Pero, para Jung, la alquimia es la tradición de mayor riqueza simbólica para dar cuenta de la tensión de opuestos, propios de

aquellas constelaciones arquetípicas predominantes en el hombre contemporáneo. De ello nos ocupamos en el apartado siguiente.

En definitiva, el texto tiende a aquello que tardíamente Jung formulará como la renovación en el Espíritu de cada hombre:

*"Así como los discípulos de Cristo reconocieron que Dios se hizo carne y vivió entre ellos como hombre, así nosotros reconocemos ahora que el ungido de esta época es un Dios que ni aparece encarnado, ni es hombre y, sin embargo, es hijo de un hombre, mas en espíritu y no en carne, y por eso nacido solo a través del espíritu del hombre como de la matriz engendradora de Dios".*[212]

## 6. La alquimia: una clave del *Liber Novus*

Jung señaló que su encuentro con la alquimia motivó que dejara su elaboración de *El libro rojo,* pues con la ayuda de esta tradición sus experiencias pudieron integrarse en un todo.[213] De ser así, podría afirmarse que el movimiento simbólico que oscura, pero espontáneamente, se despliega en *El libro rojo* en un individuo, se continúa en la alquimia que, aunque se trata de una tradición subterránea y oculta es por definición histórica y, por ende, capaz de una asimilación colectiva.

En *Recuerdos, sueños y pensamientos* puede leerse que la alquimia también le dio la clave de su experiencia clínica y de sus reflexiones:

*"Con el estudio de los antiguos textos [alquímicos] todo encontraba su lugar: el mundo de las imágenes, los datos de la experiencia que había acumulado en mi consulta, y las conclusiones que de ello había extraído".*[214]

De ser así, es evidente que la alquimia es una clave fundamental de *El libro rojo.* Por ello, en la medida que comprendamos algo de la contribución fundamental de esta tradición a la obra de Jung, podremos acercarnos a una comprensión más profunda de nuestro libro. Más allá de eso, no puede olvidarse que la alquimia constituyó la clave simbólica de toda la obra de Jung durante los últimos treinta años de su desarrollo, aun en aquellos trabajos que no se abocaron explícitamente a este tema.

No obstante, esto no significa que podamos obtener esa clave con facilidad porque, pese al avance de la erudición en relación con los estudios alquímicos, aún falta mucho por develar en este campo, sobre todo en lo que concierne a los estudios junguianos. Por cierto, ello requeriría un doble o triple movimiento de ahondamiento en las fuentes —por lo general griegas y latinas— y en la misma obra de Jung, sin desconocer el propio trabajo de campo. Está fuera de nuestro alcance poder solucionar tamaña diferencia en este texto pero, a la luz de nuestro desarrollo anterior en relación con el gnosticismo y el hermetismo, y de su presencia en *El libro rojo*, podemos sugerir, al menos, qué es lo que aparentemente Jung encontró en la alquimia como respuesta, o como vías de respuesta, a aquello que se planteaba en nuestro texto. En este sentido, los estudios junguianos sobre ésta pueden iluminar a *El libro rojo*, pero la inversa es también válida pues este último, que recién sale a la luz pública, puede servir para ahondar el alcance de los estudios junguianos sobre la alquimia.

En el original entrelazamiento entre gnosticismo y hermetismo hallamos una primera respuesta, pues, de alguna manera, la alquimia se presenta inicialmente como una suerte de 'gnosis pagana'. Jung advirtió que ella manifiesta un nexo espiritual con el gnosticismo, que restablece la continuidad espiritual entre pasado y presente y, lejos de ser un saber anacrónico, mantiene su vigencia al modo de una tradición subliminal. En efecto, en la alquimia se entrelazan —con variantes según los autores— lo estrictamente 'gnóstico-cristiano' y lo 'hermético-pagano', con una consecuencia fundamental en relación con la materia que, aunque en su degradada oscuridad oculta la luz, ella misma no es mera nada sino que es una potencia que puede y debe ser transmutada. Por cierto, será la alquimia latina, de sello cristiano, la que dará a Jung su orientación fundamental; pero es el alquimista egipcio Zósimo de Panópolis, gnóstico y hermético, miembro de la comunidad de Poimandres, quien permite establecer un nexo entre una *gnosis* hebreocristiana y la alquimia posterior. La alquimia es un nexo histórico-simbólico y, a la vez, un nexo entre lo pagano y lo cristiano, aunque este nexo no esté exento de inestabilidades.

*El libro rojo* presenta aquí y allá algunos símbolos e, incluso, algunas referencias casi explícitas a la alquimia. La Academia Segreta de Salerno, mencionada en *Liber Secundus* capítulo I, era de hecho un centro de estudio y prácticas alquímicas, aunque su reputación haya sido discutible. Asimismo, la aparición de la piedra o cristal rojo podría tomarse como una alusión a la piedra filosofal. Su condición de cristal, casi de espejo que refleja y reúne lo trascendente, órgano de visión transformadora,

El primer libro de alquimia occidental que adquirió por aquella época fue el *Artis Auriferae*, una amplia colección de textos latinos compilada en 1593, pero permaneció dos años sin leerlo. Sus acercamientos ocasionales le hicieron ver el material como absurdo, hasta que finalmente comenzó a destacar ciertos párrafos comprensibles y advirtió que: *"...se trataba de símbolos que eran antiguos conocidos míos"*.[217]

Aparentemente, su único contacto previo con la alquimia —a la sazón olvidado— había sido a través de la lectura de la obra de Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihre symbolik*, de 1914, la primera investigación psicológica —y en ese caso psicoanalítica— de la alquimia, si se omite una conferencia de Flournoy —el estudio de Janet sobre Bacon y los alquimistas— sin desconocer otras aproximaciones que detallamos adelante. Aunque Silberer acudió a otros textos, basó su investigación en una "Parábola" contenida en un *Tratado de oro sobre la piedra filosofal* —escrito por un supuesto filósofo anónimo, hacia 1750, e incluido como segundo libro de *Símbolos secretos de los rosacruces de los siglos XVI y XVII*— obra que Jung consideró, una vez adentrado en la alquimia, como un ejemplo del proceso de alegorización del símbolo y, por ende, como un triste ejemplo de su decadencia en ese período.

Si bien al leer el texto de Silberer le había parecido la alquimia *"una cosa afectada y ridícula"*, no debe olvidarse que, desde muy joven, el espíritu de la misma había penetrado subliminalmente en su visión del mundo, fundamentalmente a través de la lectura de filósofos románticos, científicos naturales románticos y autores de diversa procedencia y filiación, algunos teósofos, interesados en abordar fenómenos que —a diferencia de aquellos de los cuales se ocupa la ciencia, tanto en sus versiones naturalista-iluminista o positivista— pretendían dar cuenta del comportamiento objetivo del alma humana y, acaso, del Alma del Mundo. Jung sabía que gran parte de esas obras eran epistemológicamente objetables, pero consideraba que tenían el mérito de proporcionarle tempranamente un concepto de naturaleza y de ciencia alternativos a los de la ciencia vigente a la cual, y, por lo tanto, nunca quiso renunciar. Más aún, el recorrido, muchas veces tortuoso, por esos autores influyó directamente en su concepción psicológica. En este sentido, un texto de 1930 referido a los orígenes y desarrollo de la psicología, puede leerse desde Jung en clave autobiográfica: *"En algún momento saldrá a la clara luz del día a través de qué sinuosas sendas la moderna, y hasta supermoderna, psicología encontró su camino desde los oscuros laboratorios alquímicos, con las estaciones intermedias del mesmerismo y el magnetismo (Justinus Kerner, Ennemoser, Eschenmayer, Baader, Passavant y otros) hasta llegar*

El primer libro de alquimia occidental que adquirió por aquella época fue el *Artis Auriferae*, una amplia colección de textos latinos compilada en 1593, pero permaneció dos años sin leerlo. Sus acercamientos ocasionales le hicieron ver el material como absurdo, hasta que finalmente comenzó a destacar ciertos párrafos comprensibles y advirtió que: *"...se trataba de símbolos que eran antiguos conocidos míos"*.[217]

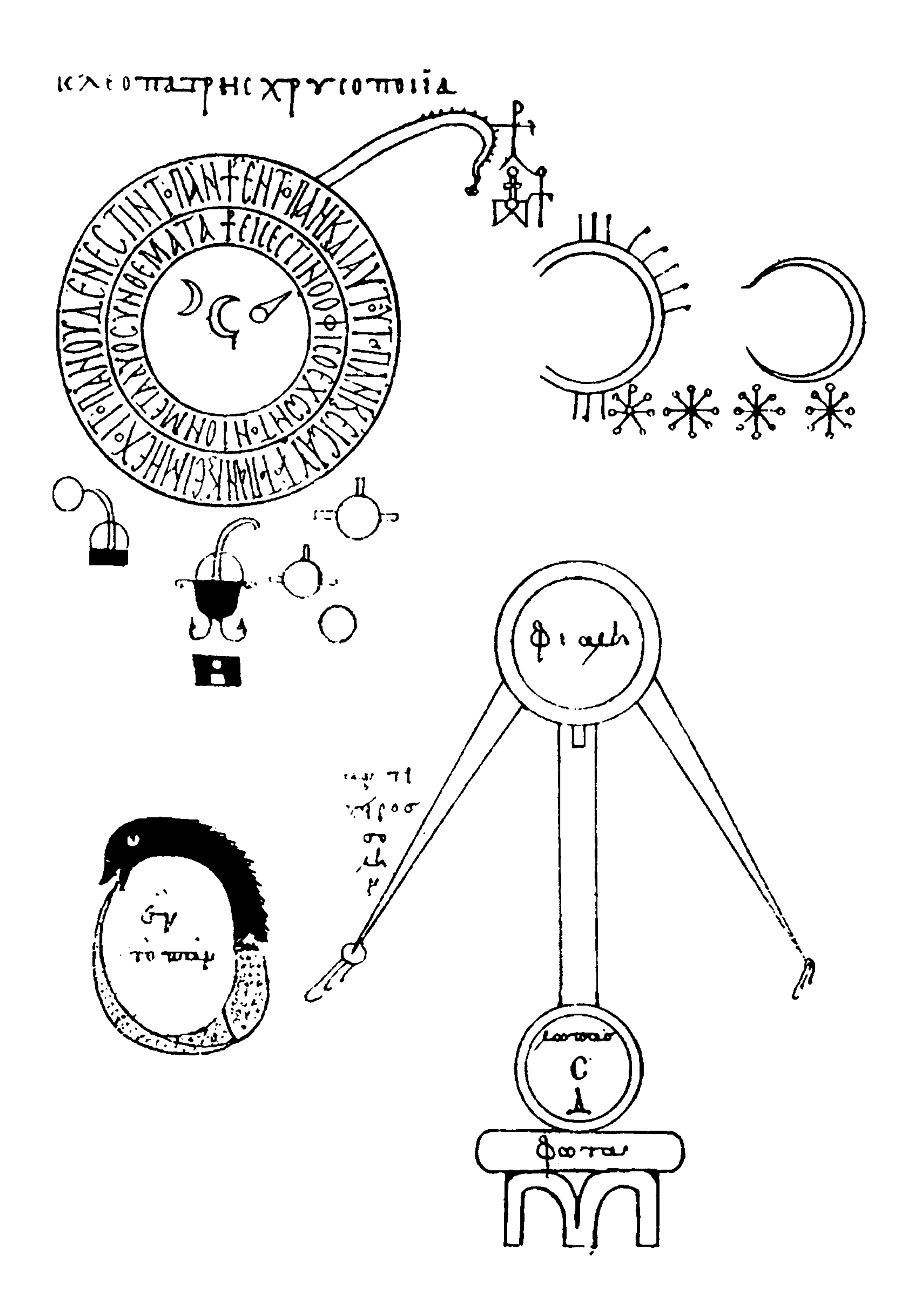
Aparentemente, su único contacto previo con la alquimia —a la sazón olvidado— había sido a través de la lectura de la obra de Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihre symbolik*, de 1914, la primera investigación psicológica —y en ese caso psicoanalítica— de la alquimia, si se omite una conferencia de Flournoy —el estudio de Janet sobre Bacon y los alquimistas— sin desconocer otras aproximaciones que detallamos adelante. Aunque Silberer acudió a otros textos, basó su investigación en una "Parábola" contenida en un *Tratado de oro sobre la piedra filosofal* —escrito por un supuesto filósofo anónimo, hacia 1750, e incluido como segundo libro de *Símbolos secretos de los rosacruces de los siglos XVI y XVII*— obra que Jung consideró, una vez adentrado en la alquimia, como un ejemplo del proceso de alegorización del símbolo y, por ende, como un triste ejemplo de su decadencia en ese período.

Si bien al leer el texto de Silberer le había parecido la alquimia *"una cosa afectada y ridícula"*, no debe olvidarse que, desde muy joven, el espíritu de la misma había penetrado subliminalmente en su visión del mundo, fundamentalmente a través de la lectura de filósofos románticos, científicos naturales románticos y autores de diversa procedencia y filiación, algunos teósofos, interesados en abordar fenómenos que —a diferencia de aquellos de los cuales se ocupa la ciencia, tanto en sus versiones naturalista-iluminista o positivista— pretendían dar cuenta del comportamiento objetivo del alma humana y, acaso, del Alma del Mundo. Jung sabía que gran parte de esas obras eran epistemológicamente objetables, pero consideraba que tenían el mérito de proporcionarle tempranamente un concepto de naturaleza y de ciencia alternativos a los de la ciencia vigente a la cual, y, por lo tanto, nunca quiso renunciar. Más aún, el recorrido, muchas veces tortuoso, por esos autores influyó directamente en su concepción psicológica. En este sentido, un texto de 1930 referido a los orígenes y desarrollo de la psicología, puede leerse desde Jung en clave autobiográfica: *"En algún momento saldrá a la clara luz del día a través de qué sinuosas sendas la moderna, y hasta supermoderna, psicología encontró su camino desde los oscuros laboratorios alquímicos, con las estaciones intermedias del mesmerismo y el magnetismo (Justinus Kerner, Ennemoser, Eschenmayer, Baader, Passavant y otros) hasta llegar*

*a las anticipaciones filosóficas de Schopenhauer, Carus o Hartmann...".*[218] En efecto, de acuerdo con sus memorias y con las conferencias de Zofingia pronunciadas entre los años 1896 y 1899, sabemos que Jung —siendo aún alumno universitario— leyó a fondo, si no todos, al menos casi todos esos autores. En muchos de ellos y aun en otros, que también verificó tempranamente (tal, por ejemplo, el caso de Görres) la presencia convergente de aquellas variadas indagaciones que Bonardel agrupó con posterioridad bajo el término 'quimismo' y cuyo fin consistiría en *"...descubrir el Alma del Mundo presente en la Naturaleza y las formas sutiles de la materia y restaurar, por su intermedio, la unidad del mundo creado...".*[219] Precede a estos autores el mismo Jakob Böehme, teósofo cristiano influido por la filosofía alquimista quien —para utilizar la expresión de Berdiaeff— actuó como una suerte de suero de ese hermetismo tardío que atraviesa al romanticismo y a quien Jung cita en su juvenil conferencia de 1898 en relación con el problema de los opuestos.

Los autores antes mencionados, en los cuales gravita, muchas veces implícitamente, la alquimia, forman parte de esa corriente subterránea que entrelaza el hermetismo y las formulaciones prefreudianas de lo inconsciente desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, y que cae en el relativo olvido o en el desprecio con el surgimiento de la psicología científica empírica hacia 1872. Esto permite comprender por qué Jung escribe en un texto tardío: *"...la psicología de lo inconsciente que comienza con Carl Gustav Carus retomó la senda perdida por la alquimia".*[220] La psicología de la profundidad, a partir de Freud, se focalizará en su controversia con la psicología de la consciencia y prestará poca atención a esa cuestión. Es mérito de Jung el haber retomado críticamente esas concepciones prefreudianas del inconsciente en el marco de una teoría científica empírica moderna.

Pero quizá, el autor que más fuertemente lo marcó en el inicio y cuya influencia perduró en él, luego de décadas de estudio de la alquimia, fue Goethe: *"En mi estudio de la alquimia veo mi relación interna con Goethe. El secreto de Goethe era que estaba afectado por el proceso de transmutación arquetípica, que evoluciona durante siglos. Concibió su* Fausto *como un* opus magnum *o* divinum. *Por ello dijo acertadamente que* Fausto *constituía su 'misión' principal y, es por eso que su vida estaba enmarcada por este drama. Se nota de modo asombroso que era una sustancia viva la que vivía en él, un proceso suprapersonal, el gran sueño del* mundus archetypus".[221] *"Goethe, como es evidente a partir de la segunda parte del* Fausto —agrega Jung en otro texto— *todavía sintió el impacto del poderoso espíritu de Paracelso"*,[222] aunque, puede agregarse, ese




Crisopeya de Cleopatra. Atribuido a Zósimo de Panópolos, s. IV d. C.

espíritu se transforma y se reformula en términos modernos. Jung sostuvo que el *Fausto* II es un eslabón de esa *Aurea Catena* que une los inicios del gnosticismo y de la alquimia hasta el *Zarathustra* de Nietzsche y, por lo tanto, en Goethe hallamos una reformulación de la alquimia desde la situación del hombre moderno que deja abiertas cuestiones fundamentales, tal como señalamos más adelante. No puede olvidarse, asimismo, que Jung había leído y, en buena medida, estudiado a Paracelso. Prueba de ello es que, ya en 1929, a instancias del "Club literario de Zúrich", ofreció una conferencia sobre el médico suizo. Ya entonces Jung destacó, por una parte, que el cambio que había sufrido Paracelso hacia los treinta y ocho años de edad debía calificarse de 'gnóstico' y, por la otra, que el reconocimiento que la medicina moderna comienza a otorgarle al 'factor psíquico' fue anticipada, en otros términos, por ese autor: *"Mi estudio sobre Paracelso* —escribió Jung— *fue lo que finalmente me llevó a imaginar la esencia de la alquimia, y concretamente su relación con la religión y la psicología".*[223]

## Claves de la alquimia

Para Jung, el alquimista —desde el punto de vista del proceso psíquico— es un hombre que busca el misterio divino, el misterio de lo inconsciente proyectado en la materia y, en este sentido, es un alquimista quien tiende hacia una realización individual, directa, de una experiencia de lo inconsciente.

1. *Materia.* A diferencia de la tradición gnóstica, para el alquimista la materia es principio y fin de la Obra. La materia es la que debe ser transmutada pero, paradójicamente, es la misma materia la que se transmuta o en la que el alquimista debe hallar su principio intrínseco de transmutación. La transmutación alude a una realización de esa potencia, a un cambio intrínseco y esencial que parte de aquello que se cambia, que lo *atraviesa* y que lo transforma y lo lleva *más allá* de sí. En definitiva, la naturaleza caída se redime movida por una Naturaleza Perfecta oculta que, sin embargo, contiene a la primera. A ello alude esta sugestiva y reiterada máxima alquímica atribuida a Ostanes: *"La naturaleza se regocija en la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza".*[224] Se trata de la unidad de una materia que posee en sí misma la potencia de

la transmutación, de autotransformarse, de recrearse para tornar lo uno múltiple, lo múltiple, uno; "uno todo". Para ilustrar el misterioso significado de la materia en la alquima remitimos a la sugestiva imagen de la crisopeya de Cleopatra, así llamada en razón de que las palabras griegas *kleopatrês chrysopoiïa* aparecen en su parte superior. La atribución a Cleopatra es mítica y el diagrama parece provenir de Zósimo de Panópolis, alquimista egipcio del siglo IV d. C. No vamos a describir todos los elementos del complejo diagrama, compuesto básicamente por cuatro imágenes: las dos de la izquierda se centran más en la significación filosófica y espiritual del proceso alquímico, las de la derecha, menos claras, en el proceso de laboratorio que, por otra parte, ha de tener un sentido simbólico. En la parte superior izquierda, por debajo de la leyenda "crisopeya de Cleopatra", hay tres círculos concéntricos con una cola —probablemente de cangrejo— que contienen la siguiente leyenda (en el círculo exterior del diagrama): *"Uno todo y por él mismo todo y hacia él mismo todo; y si no contuviera el todo, nada es el todo".* (En el círculo interior del diagrama): *"Una es la serpiente, la que posee el* ios (veneno que cura) *luego de los dos tratamientos".*

La primera proposición simboliza la unidad de la materia comprendida como el principio desde donde y hacia donde se dirigen todas las cosas. Al respecto, resulta esclarecedora la paráfrasis de Mertens:

> *"...el universo es uno, pues está compuesto de una sola sustancia indiferenciada en el origen; es por esta sustancia única que el universo está constituido, y es a esta sustancia única hacia donde el universo retornará por disolución. Si esta sustancia no contuviera el universo —es decir, si ella no lo contuviera en potencialidad— este universo no existiría".*[225]

La segunda proposición reafirma por una parte, con la imagen de la serpiente, la unidad de la materia. Por la otra, esta serpiente parece poseer el *ios*, término problemático, que en este contexto probablemente se refiera a la *iosis (rubedo)* etapa fundamental de la transmutación.[226]

Por debajo aparecen los esquemas de aparatos utilizados para la fijación[227] y, más abajo aún, una serpiente mordiéndose la cola, con la leyenda "uno todo". Esta serpiente de alguna manera repite los tres círculos concéntricos. Si bien Zósimo es quizá el primer alquimista que presenta el *ouroboros*, el mismo sím-

bolo aparece, por ejemplo, casi en la misma época en papiros mágicos y entre los gnósticos, acaso con un sentido análogo.[228] Mas allá de la crisopeya, en términos psicológicos, esta materia que se suele asimilar simbólicamente a la Madre (*Mater-materia*), tiene una condición psíquica o equivale a la psique misma que esconde su potencia transformadora en su seno, que es 'actividad imaginativa'. Ello está implícito en todo el desarrollo de *El libro rojo*, pero hallamos pasajes que parecieran una alusión directa. Así, en *Escrutinios* leemos: "*No dudes del poder de Hap, ¿cómo puedes dudar del poder de tu madre, la materia? La materia es más fuerte que Hap, pues Hap es el hijo de la tierra. La materia más dura, has de dar forma a la materia más duradera. Eso crea el pensamiento fuerte*".[229] Y enseguida leemos en el texto que Jung hace lo que le indica su alma y da forma en la materia al pensamiento que ella le dio.[230]

2. *Transmutación.* En *Recuerdos*, Jung señaló que por fin llegaba al terreno que constituyó la base de sus experiencias de los años 1913 a 1917, pues el proceso por el que entonces pasó correspondía al proceso de transmutación de la alquimia.[231] Es innecesario indicar el carácter central de este concepto en la alquimia, pero no hay duda de que se trata de una mutación ontológica producida por una espiritualización de la materia y una materialización del espíritu, es decir, un proceso de integración y no de exclusión. Una idea central de *El libro rojo* es que solo hay redención si se logra una síntesis de los polos que intervienen, sumado a la paradoja de que la síntesis se sostiene con una antítesis.

3. *Amplificación.* La alquimia es un arte, una *praxis* que supone un conocimiento teórico y una capacidad operativa sobre la materia. Por ello, se compone de una *theoría* y de una *operatio*, dos aspectos que se distinguen, pero no se disocian. El alquimista no se lanza a trabajar en el laboratorio sin el estudio de los textos tradicionales y sin orientar y esclarecer su propia mente para llevar a cabo las operaciones. Sin embargo, esta *theoría* es de alguna manera una *praxis* y no debe considerarse como una mera labor preparatoria, pues acompaña a todo el proceso alquímico. Jung escribió: "*Todo alquimista original se construye, por así decirlo, un edificio de pensamientos más o menos individual, constituido por los* dictados *de los filósofos y una combinación de analogías de las representaciones alquímicas fundamentales, analogías que a menudo son recogidas de to-*

*das las partes del mundo".*[232] Pero, en el curso de su proceso teórico-práctico, el alquimista se encuentra con un mundo simbólico peculiar que depura con la *theoría*. Filaleto señala al respecto: *"Pues en nuestro material inicial hay muchas superfluidades heterogéneas que (para nuestra obra) nunca pueden ser reducidas a la pureza; por lo tanto es conveniente lavarlas totalmente, pero ello no puede realizarse sin la* Theoría *de nuestros secretos...".*[233] La *theoría* es tan firme como flexible, porque permite que la manifestación peculiar del mundo simbólico propio de cada proceso individual, ilumine y sea iluminado por ella. En otras palabras, la *theoría* orienta la operatoria y los resultados de la operatoria permiten comprenderla. Pero hay más, porque la *theoría* misma es, en algún sentido, operatoria; la asimilación 'libre' —aunque no arbitraria— de materiales simbólicos provenientes de la mitología o de la filosofía griega, de la mitología egipcia, del gnosticismo, del hermetismo, del cristianismo eclesial, del islam, etc., según los casos, muestra su inmensa vitalidad. No hay duda de que la 'amplificación' que Jung realiza en *El libro rojo*, ya sea en sus reflexiones o en sus ilustraciones, es un procedimiento análogo al del alquimista. A ello se suma la libre asimilación de los símbolos e ideas de las tradiciones, según se vio en el apartado anterior. Por cierto, la alquimia avala que pueda retomar este procedimiento hermenéutico y de autodevelamiento.

4. *Alquimia. El sueño del cristianismo.* En *Psicología y alquimia*, Jung sostiene que la alquimia es el sueño de Occidente o, más precisamente, del cristianismo; por ello concentra todo aquello que fue negado y, por ende, proyectado sobre sus procesos, es decir el mal, lo femenino y la materia misma.[234] Desde el punto de vista de la ortodoxia, la alquimia es heterodoxa; desde el punto de vista de la alquimia latina, pretende asumir al cristianismo como su dimensión más profunda. Es obvio que *El libro rojo* relata, en buena medida, la asimilación de aquello otro —particularmente el mal, lo femenino, la materia— que fue excluido de la *imago Dei*. Salvo para el caso de lo femenino, en principio, el gnosticismo tiene la relevancia de poder dar cuenta de la potencia del mal y la materia pero, en definitiva, la redención supone su anulación. La alquimia, en cambio, sostiene la paradoja, es decir, es capaz de dar cuenta del suprasentido. Volveremos sobre el tema más adelante, cuando nos refiramos a la sombra, la Sophía y el *Lapis-Cristo*.

5. **Coincidentia oppositorum *y cuaternidad.*** De lo anterior surge que la transmutación es una integración de opuestos, cuestión que excede a la alquimia, aunque pocas tradiciones han puesto tanto énfasis en esta cuestión como ella, pues, en principio, todo debe ser transmutado de ese modo. Por otra parte, el *mysterium coniunctionis* simbolizado de múltiples maneras, aunque, particularmente, como 'matrimonio alquímico', se expresa fundamentalmente de modo paradójico, de manera tal que es la máxima contradicción la que garantiza una conciliación de opuestos. La conciliación de opuestos muchas veces toma la forma de una cuaternidad, a través de una cruz de opuestos dobles. El cuarto que completa una totalidad es 'lo inconsciente', lo otro, el sinsentido, que suele tomar la forma de lo que en *El libro rojo* se desea recuperar como contrasentido.

6. ***La alquimia: un proceso individual.*** La alquimia describe procesos psíquicos y, aunque los encuadre dentro de categorías determinadas, en buena medida respeta el carácter individual de los mismos. Ello es altamente relevante para el psicólogo pero, asimismo, constituye un aporte al pensamiento antropológico de Occidente, en razón de la valorización no individualista del individuo. Como ya anticipamos, el propio Jung destaca el carácter peculiarmente individual de la alquimia: *"...una empresa individual a la que alguien se entrega completamente para alcanzar el fin trascendental de la producción de la unidad".* Pero, por otra parte, *"...ningún individuo alcanzará jamás la riqueza y amplitud del simbolismo alquímico".* [235]

7. ***La imaginación.*** Quizá por tratarse de procesos individuales o procesos arquetípicos que se dan en individuos, los símbolos que presentan las obras de los alquimistas no manifiestan el orden que necesariamente aparece en otras tradiciones espirituales, en las que las obras expresan la decantación colectiva. Esto sirvió a Jung para arrojar luz sobre la propia casuística clínica.[236] Con diversas modalidades, los procesos alquímicos ponen de manifiesto procesos imaginativos que dan cuenta del curso de la energía psíquica que tiende a su totalización.

La teoría junguiana, que presenta en el trasfondo de la naturaleza humana una libido única, una única energía que se expresa como impulso a la base de los procesos psíquicos, asume el carácter intrínsecamente imaginativo, sintético, de esa misma

energía como expresión de la presencia actuante del espíritu. Asimismo, el concepto de imaginación creadora torna al ejercicio consciente de la imaginación, —es decir, asistido por la cooperación comprometida del yo-consciente— en un proceso de espiritualización que subyace en la vida misma del alma y de todo lo viviente. Así, para decirlo en términos neoplatónicos, este espíritu imaginativo (*pneuma phantastikón*) opera en todos los seres vivientes tornando sus acciones en un despliegue de esa potencia imaginativa que, por una parte, los mantiene en su ser y, por la otra, los mueve de acuerdo con su propia potencialidad. Todos los seres vivientes siguen este orden impuesto por (o 'a través de') el espíritu imaginativo; solo el hombre es capaz de interferir o alentar este proceso fundamental.

La imaginación, así entendida, es la forma que tienen las funciones superiores de la psique de comunicarse y asumir o conducir a las inferiores, aunque esto mismo sea, quizá, resultado —como se dijo antes en clave neoplatónica— de una unidad previa abarcadora; en suma, de un espíritu imaginativo que orienta y abarca las funciones superiores e inferiores de la psique. De hecho, es la llamada 'función trascendente' —en términos junguianos— la que torna esto explícito en el proceso de individuación.

La imaginación creadora es la función que media entre consciente e inconsciente, pero debe comprenderse que de la síntesis surge una consciencia que, lejos de limitarse a una mera apertura al mundo se define como una consciencia que capta y es capaz de manifestar un sentido que subyace a sujeto y objeto. Se trata, en definitiva, de una tendencia a una superación de lo inconsciente entendido como no consciente, de una tendencia a un saber verdadero de sí mismo.

El mérito (o uno de los méritos de la teoría junguiana) consiste en haber advertido, desde el ángulo del sujeto (desde su dimensión psíquica), el carácter abarcador y fundante de la imaginación. La imaginación (y toda imaginación es en sentido amplio activa o creadora) *"...es la actividad reproductiva o creativa del espíritu en general, sin que sea una facultad especial, ya que puede desarrollarse en todas las formas básicas del acontecer psíquico: en el pensar, en el sentir, en el percibir y en el intuir"*.[237]

Este abordaje hermenéutico 'circular' es posible porque las respectivas concepciones de la imaginación creadora son, en buena medida, coincidentes; por una parte, en la misma alquimia subyace, desde sus inicios, una concepción de la imaginación creadora que se formula explícitamente en textos tardíos y, por otra, la teoría junguiana contempla una concepción análoga que se elabora inicialmente en perío-

dos previos al estudio metódico que Jung hace de la alquimia y que se enriquece con el aporte de ésta: *"El concepto de* imaginatio *es quizá la clave más importante para la comprensión del* opus*".*[238]

Por cierto, debe señalarse que, en particular, en *Psicología y alquimia* y asimismo, en *Mysterium coniunctionis*, Jung se aboca más que nada a la comprensión de los fenómenos psíquicos propios del proceso de individuación, proceso de integración que exige una confrontación con lo inconsciente, tanto o más intensa y profunda que en la psicosis, solo que, en este último caso, se trata por el contrario, de un proceso de desintegración:

*"Solo cuando estudié la alquimia* —escribió Jung— *vi claro que lo inconsciente es un proceso y que la relación del yo con los contenidos de lo inconsciente motiva una transformación o evolución de la psiquis (...) A través del estudio de los procesos individuales y colectivos de transformación y mediante la comprensión del simbolismo de la alquimia, llegué al concepto central de mi psicología, el proceso de individuación".*[239]

Sin duda, es la *vera imaginatio* la que permite un enlace consciente —al menos en algún grado— entre lo proyectado y su levantamiento. Ella posibilita una síntesis y nos remite a una realidad intermedia, si se quiere 'sutil', a la vez corporal y espiritual.

Para Jung, la imaginación, comprendida como *la* función psíquica por antonomasia, constituye la base de su técnica de la imaginación activa, por medio de la cual se intenta entrar en términos con lo inconsciente. Jung desarrolló esa técnica antes de su contacto con la alquimia[240] pero, sin duda, constató que *mutatis mutandis*, la misma era utilizada por los alquimistas bajo la denominación de *meditatio* (meditación) o *imaginatio* (imaginación).

Así lo da a entender, por ejemplo, un conocido pasaje del *Lexicon Alchemiae* de Ruland que no solamente da cuenta del carácter autónomo de los procesos imaginativos sino, por una parte, del doble carácter intrapsíquico (se trata de un coloquio 'con nosotros mismos') y extrapsíquico (y, a la vez, de un coloquio 'con Dios' o 'con el ángel bueno') y por la otra, del doble carácter psíquico y espiritual. Es, en definitiva, una relación viva, consciente de "lo otro" (que desde la clave psicológica junguiana corresponde a lo inconsciente o mejor, al sí-mismo) que constituye una parte fundamental de la propia identidad. Vale la pena citar a nuestro autor:



Sophía. *Aurora Consurgens*, plancha VIII.

*"Este 'íntimo coloquio' es algo con lo que el psicólogo está familiarizado, pues constituye una parte esencial de la técnica de discusión con lo inconsciente. Pero la definición de Ruland muestra, más allá de toda duda, que cuando los alquimistas hablan de* meditari *no se refieren en modo alguno a la mera reflexión, sino a un coloquio interior, y por tanto a una relación viva con la voz del 'otro' que está en nosotros y nos contesta, precisamente, pues, de lo inconsciente".*[241]

Y más adelante agrega:

*"...un diálogo creador por el cual las cosas que se hallan en un estado potencial inconsciente pasan a un estado manifiesto".*[242]

Aunque nos limitamos a ilustrarlo con un único texto, los trabajos de Jung, entre otros, permiten concluir que la imaginación así entendida es central para la alquimia pues ella posibilita:

*"La relación con las potencias invisibles del* anima *que constituía el verdadero secreto del* magisterium".[243]

## Alquimia. El sueño del cristianismo

El simbolismo de la alquimia permitió a Jung precisar y dar una mayor fundamentación histórico-cultural a la emergencia de las formas arquetípicas en el curso de un proceso de individuación. Hemos adelantado el lugar de la sombra en el simbolismo alquímico, pues la obra misma comienza con la totalidad que en ella se sumerge o, desde otro punto de vista, que en ella se evidencia.

### Sombra

Aunque el término 'sombra' ya aparece mencionado unas tres veces en *Tipos psicológicos* (1921), su concepto recién se torna explícito en 1928 e, indudablemente, se amplía y profundiza en contacto con la alquimia. En los primeros textos junguia-

nos, el concepto se circunscribe a la sombra personal y, asimismo, se identifica con la parte negativa de la personalidad. Su desarrollo posterior recupera el concepto de sombra arquetípica y lo independiza de su identificación con el mal moral, aunque lo abarca, pues, si bien la sombra puede consistir en tendencias moralmente desechables, da también muestras de una serie de cualidades buenas. En todo caso, el carácter inferior se deriva principalmente del carácter inconsciente, si bien su emergencia es la vía inexorable para la integración de la totalidad. Esto puede advertirse en el simbolismo alquímico; la piedra filosofal es la más venerable de las metas que debe buscarse en lo más despreciable: *"In stercore invenitur"* ("se encuentra en el estiércol"), reza un conocido texto alquímico. El proceso comienza con la toma de consciencia de los elementos separadores y disolventes, propios de la *nigredo* o muerte-putrefacción, que hace de la experiencia alquímica una verdadera iniciación.

### Historia de Sophía

El correlato ontológico y aun metafísico de este abordaje psicológico del mal que se manifiesta como fragmentación y que es central para la comprensión de *El libro rojo*, se advierte a partir de Aión, donde Jung, con audacia, intenta la 'reconstrucción' de la modalidad del sí-mismo que se constela en el arco de los eones de Piscis a Acuario y que exige la integración de la Sombra del Mesías. La resolución del problema planteado es alquímica, al igual que la de *Respuesta a Job* que relata la historia espiritual de Occidente como un proceso de integración del mal mediado por la Sophía que se recobra alquímicamente de su estado abyecto y busca su exaltación —según la expresión corbiniana— en las esperadas nupcias apocalípticas.[244]

### Sophía mediatrix

A partir de su contacto con la alquimia, Jung comienza a encontrar respuesta para los problemas del espíritu ctónico, cuyo simbolismo es eminentemente femenino. El ánima es la *mediatrix*, aspecto femenino del espíritu Mercurio y de las fuerzas ctónicas, espíritu de las tinieblas y redentora a la vez, que conduce hacia la Luz. Se

trata de Sophía o la *Sapientia Dei*, el secreto buscado en la materia por el adepto. Jung señalaba que la tendencia de los alquimistas consistía no solamente en:

*"...ver el misterio de transformación psíquica en la materia, sino de utilizarla como regla teórica para realizar las transformaciones químicas".*[245]

Por ello, la Sabiduría aparece guiando los pasos del alquimista ("*ducet gressus tuos*" = guiará tus pasos, leemos en *Aurora*). Pero, en verdad, es Sophía la que salva y la que debe ser salvada de su indigencia en la oscuridad, razón por la cual deben darse cuenta de las imaginaciones 'oscuras', tal como la Salomé ciega de *El libro rojo*, que finalmente recupera la vista. La sabiduría se ejerce en un comprometido tránsito por las materias 'físicas' y 'espirituales', por las operaciones y por la teoría. El procedimiento alquímico requiere el examen de las letras de la naturaleza y, asimismo, la indagación de los textos de los sabios antiguos, penetrándose así en los arcanos de las parábolas; consiste en la elucidación de los símbolos de la tradición tal como aparecen espontáneamente en el alma del alquimista y que, merced a una *meditatio* o *imaginatio*, encuentran su orden y su sentido. Queda claro así el carácter salvífico de la obra alquímica; ella procura la verdadera curación, que hace huir a todos los males, junto con —o debido a— un saber inconmutable, una *gnosis*. Como se lee en *Aurora Consurgens*:

*"Y Senior dijo también: pues es una piedra tal que el hombre que la conoce la coloca sobre sus ojos, mientras que aquel que no la conoce la arroja al estiércol, es un remedio que pone en fuga la indigencia, y después de Dios el hombre no posee ninguna mejor".*[246]

El discernimiento es la medicina; *"aquel que la conoce la pone sobre los ojos"*, alude sin duda al *collyrium philosophorum*, uno de los múltiples sinónimos del agua divina. Gracias a ella pueden contemplarse los misterios de los filósofos, pero ella es el *phármakon athanasías* (remedio de la inmortalidad) o de vida. Es, en definitiva, la atención que se presta a los contenidos internos, a lo inconsciente, que hace surgir el discernimiento, un flujo de contenidos creadores y un sentimiento de estar en contacto con un sentido eterno suprapersonal. Podemos recordar al alquimista Khunrath:

*"Estudia, por lo tanto, medita, transpira, cuece... entonces se abrirá para ti un flujo salutífero del corazón del Hijo del Gran Universo".*[247]




Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hamburgo, 1595.

Trátase, sin duda, de un proceso que consiste o que incluye un flujo de imágenes que, no solo develan, sino que también transforman, en la medida en que el sujeto mantenga una actitud vigilante adecuada. Así, bajo la apariencia desordenada, desbordante de producciones simbólicas, el proceso alquímico presenta una sucesión de imágenes que conducen al hombre desde su situación inicial de desorden y sinsentido a la Sabiduría de Dios.

## Cristo y el *Filius Philosophorum*

Si la alquimia es en buena medida el sueño de Occidente, lo es máximamente en la figura de Cristo. El *filius philosophorum* que se produce en la alquimia constituye la contraparte ctónica de Cristo; el primero redime al macrocosmo, el segundo al microcosmo. Jung advierte que ambos nunca se unieron salvo, quizá, en el espíritu de algunos alquimistas dotados. Si bien nuestro autor afirma que ambos puntos de vista son inconciliables,[248] debemos enlazar esa afirmación con su insistencia respecto de que la tensión paradójica de opuestos mueve a una conciliación en un plano superior. En realidad, la misma historia de la alquimia latina recibe un impulso creativo de esa irresuelta tensión de opuestos que la excede y que alcanza al hombre contemporáneo. Y, como puede verse, cuando Jung afirma que la proyección cristiana actúa sobre lo desconocido en el hombre y la proyección 'pagana' sobre lo desconocido en la materia, retoma en otra clave el problema del reino intermedio.

El propio Jung parece vivir conscientemente este drama del hombre contemporáneo; en 1939 mientras realizaba un seminario sobre los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio y trabajaba paralelamente en *Psicología y alquimia*, tuvo una visión que le sugirió que había pasado por alto la analogía de Cristo con el *aurum non vulgi* ("oro no vulgar", es decir, "oro alquímico") y con la *viriditas* ("verdor") de los alquimistas. El Cristo así concebido es asimilable al *filius macrocosmi* ("hijo del macrocosmo") y unifica la materia inorgánica que se considera espiritualmente viva. En el capítulo dedicado al paralelismo *Lapis*-Cristo, aunque destaca las raíces gnósticas en las concepciones alquimistas de Cristo y el sello impuesto por la alquimia precristiana, como es el caso del Hijo de Dios asociado al arte hierático. En Zósimo, aparecen en forma creciente caracteres cristianos devocionales que cristianizan la alquimia. El

conocimiento secreto se recibe por inspiración divina, *Deo adiuvante, Deo concedente;*[249] el lector puede observar la figura 23 proveniente de una obra de Khunrath, donde se advierte el oratorio a la izquierda y el laboratorio a la derecha. Innumerables detalles iconográficos dan cuenta de los diversos matices de la obra y de los opuestos complementarios que deben tenerse en cuenta.

Tal como lo puntualiza Jung, el alquimista —consecuente con su cristianismo eclesial— nunca se identificó conscientemente con Cristo; esto es un indicio del carácter no meramente 'accidental' del cristianismo en la alquimia. Tanto el *Lapis* cuanto el mismo alquimista en su inconsciente se identifican con Cristo; pero ello no hace de Cristo un término medio que se excluye como si se tratara de una simplificación matemática. El carácter individual de los procesos y su formulación teórica singular dan cuenta de una personalidad individual, si se quiere, de un yo que no se diluye en el sí-mismo.

La cuestión, como puede verse, no se limita a la historia de la alquimia, ni siquiera a la historia de las ideas religiosas, sino que se presenta como un problema que compromete el *pathos* y el *ethos* contemporáneos y pone en vilo la comprensión del ser del hombre.

## *Lapis*-Cristo

La asimilación del *Lapis* a Cristo evidenciada en los textos alquímicos de modo progresivo, según se describe en este volumen, da cuenta de esa pretensión y también de sus límites, pues la alquimia parece proponer una contrapartida ctónica de Cristo que nunca llegó a integrarse.[250] Dado que el proceso alquímico comienza con la *nigredo* —el caos o *massa confusa* en la cual se encuentra el *Mercurius*, que es la designación más habitual para la substancia transformada y transformadora— allí se concentra todo aquello que fue negado. Jung muestra profusamente que los símbolos de la totalidad suelen tener una estructura cuaternaria y que, el cuarto, es una expresión de aquello que debe ser integrado. En realidad, las formas arquetípicas que se constelan sucesivamente (sombra, *anima*, etc.), son aspectos del orden simultáneo de la totalidad; de allí que el proceso se conciba como circular, tal como muestra sugestivamente uno de los símbolos alquímicos más antiguos de los cuales tenemos registro, el *ouroboros.*[251] En el cristianismo, la divinidad se oculta en la figura del

siervo en la alquimia, en la piedra vil. De allí que, mientras que en el cristianismo el descenso del espíritu se verifica solo hasta el cuerpo del elegido, Cristo, hombre-Dios; en la alquimia llega a la parte inferior de la materia que está regida por el mal.

La conjunción se presenta como un proceso que involucra al individuo, pero que lo excede. Ahora bien, en ese proceso: ¿qué lugar tiene el individuo, representado intrapsíquicamente por el 'yo'? Para el alquimista medieval el episodio de la *coniunctio* de Sol y Luna se produce en la retorta y, de alguna manera, el alquimista (su yo) interviene en la operatoria (*ex opere operantis,* si bien por mediación de la gracia), pero él no interviene conscientemente. El extremo opuesto es el de *Fausto* que toma el lugar de Paris y se une a Helena o la Luna, su contraparte femenina: *"El proceso objetivo de la unión se torna en la experiencia subjetiva del* artifex: *en vez de observar el drama, se tornó en uno de los actores".*[252] Se relata aquí el drama del hombre moderno y de los límites de las ciencias humanas que ponen en el centro la psique individual. El yo toma el lugar de la totalidad y el proceso imaginativo creador hasta aquí conquistado se pone a su servicio. La imaginación cederá inexorablemente en imaginación pasiva (mera subsidiaria de la senso-percepción o de la razón) dominada por un yo o, por el contrario, actuará de modo desbordante y consumirá todo discernimiento de acuerdo con lo ya previsto por los alquimistas, la fantasía que desencamina: *"piedra angular de los locos".*

La redención que *Fausto* no logra en vida se realiza en otro plano, en el más allá. Esto es esperable, comprensible y convergente con todas las tradiciones espirituales, pues la muerte perfecciona el proceso espiritual y, simbólicamente, en tanto negación de toda forma particular (al menos de toda forma conocida) sugiere una detención del proceso imaginativo en principio, inconcebible para la mente humana.

Pero, ¿cuál es el abordaje que permite mediar entre un proceso 'impersonal' proyectado en la materia y un proceso 'personal' que pretende ser dirigido por un yo consciente?

El primero es inconsciente y si bien el segundo también lo es, está mediado por una conciencia sometida a una inflación. El reconocimiento del yo como una parte activa, aunque subordinada, del sí mismo se da a través de un reconocimiento dialéctico del yo (pero de una dialéctica mediada por la *dynamis* que se expresa en la imagen eficaz) *en* las diversas voces interiores y *de* las diversas voces interiores en el sujeto. Solo así lo mismo y lo otro tienden a una síntesis, en la cual el sí-mismo se descubre o redescubre a 'sí mismo'. Este proceso solo puede darse a través de la

imaginación creadora en la cual el yo es agente y paciente, comprometido con un proceso que no crea, pero que acompaña.

En este sentido, la garantía del éxito es su no finalización, al menos en el plano temporal. La imaginación aspira a esa conjunción que la excede, a una abolición de sí misma por autosuperación. Pero, en el tiempo solo puede expresarse como *kairós* e insinuar una conjunción última, donde las partes no se ocultan, sino se integran. La misma *dynamis* comprometida con la energía biológica no puede acabar en el tiempo, solo puede concebirse en una apoteosis más allá del tiempo o, lo que es más osado, pero acaso más coherente con este modelo, en una tempiternidad.

Bonardel, en su estudio sobre la alquimia en la obra de Jung, señala que la misma deja, a veces, la impresión de una masa enorme de materia prima, acaso como esa *massa confusa* con la que cada alquimista intentaba, a partir de su Mercurio, edificar su piedra, según su propio estadio de su desarrollo. Puede comprenderse entonces, por qué la mayor riqueza de la obra de Jung puede ser incomprensible o desdeñable para los espíritus insensibles a los infinitos matices del símbolo y a su dinamismo. Puede aplicarse a ella lo que se lee en el *Aurora Consurgens* respecto de la piedra filosofal:

> *"...los hombres y los niños pasan a su lado por los caminos y por las calles y es pisoteada por los pies todos los días por las bestias de carga y el ganado en el estercolero".*[253]

Pero, que ella misma pueda ser desdeñable o encomiable depende —como la misma Bonardel añade— de que se la tome como guía y no como modelo. En esta clave deben comprenderse las propias palabras de Jung:

> *"Debe esperarse que una época venidera considerará también a nuestra investigación como metafórica y simbólica, así como nosotros lo hemos hecho para la alquimia".*

## 7. El legado de una obra inacabada

Escapa a nuestras posibilidades actuales dar cuenta detallada de los ecos de la obra del *Liber Novus* en la obra teórica de Jung. Ya hemos señalado cómo los principios

fundamentales de realidad psíquica, totalidad, polaridad y proceso de individuación guían —de modo más o menos implícito— el trayecto simbólico de nuestro texto. En el *Liber Novus* aparecen los gérmenes de casi todos los conceptos junguianos, pero *in statu nascens*, es decir, con los matices propios de lo que mana de una experiencia originaria aún no esquematizada por una teoría que, inevitablemente, está sometida a parámetros racionales. Por ello, la trabajosa labor de Jung consistió en mediar entre la inconmensurabilidad de estas experiencias primordiales y la inevitable clausura al misterio, propia de un discurso racional. Una lista crasa es tan obvia como baladí: sentir-pensar, sombra, *anima-animus*, sí-mismo, etc. Sin duda, la obra teórica de Jung, bien leída, permite iluminar quizá algunos de los oscuros pasajes del *Liber Novus,* pero acaso sea más relevante aún el movimiento inverso, es decir, releer la obra teórica de Jung y reinterpretar la *praxis* junguiana que de ella se deriva a partir de este libro visionario. No obstante, tal aproximación hermenéutica no puede prescindir de las fuentes que animan el trasfondo de su desarrollo teórico como, según hemos visto, es el caso de la alquimia y, asimismo, parece ser un saber ciego si no se lo acompaña de un intento de comprensión de sí. Ésta es, sin duda, una tarea que aún está por hacerse. No obstante, en estas páginas finales quisiéramos referirnos someramente al legado del *Liber Novus* en la obra de Jung y al mensaje que de allí se deriva para el hombre de hoy.

## El impulso de totalidad

Desde el punto de vista dinámico, es bajo la modalidad del impulso *(Trieb)* como se torna patente en la psique tanto lo instintivo como lo espiritual. Obsérvese que el trayecto simbólico del *Liber Novus* presenta la naturaleza misma de la 'serpiente' o de la 'serpiente-pájaro' como impulsos que se imponen al 'yo'. En algunos textos teóricos 'impulso' parece identificarse con 'instinto' y, en otros, ser aplicable al 'espíritu'. En *Tipos psicológicos,* Jung señaló que utiliza el término en el sentido de:

> *"...la necesidad imperiosa de ejecutar ciertas actividades. Esa necesidad imperiosa puede brotar de un estímulo externo o interno que desencadena psíquicamente el mecanismo del impulso, o puede brotar de motivos orgánicos situados fuera de la esfera de las relaciones psíquicas causales. 'Impulsivo' es todo fenómeno psíquico que*

*no brota de ninguna causación establecida por una intención voluntaria, sino de una imperiosa necesidad dinámica, ya proceda ésta directamente de fuentes orgánicas —y por tanto, extrapsíquicas—, ya se halle condicionada de modo esencial por energías meramente desencadenadas por la intención voluntaria (...) En el concepto de impulso entran, a mi parecer, todos aquellos procesos psíquicos de cuya energía no dispone la consciencia".*[254]

Siguiendo estos criterios que ya Jung había desarrollado con más detalle en su artículo "Instinto e inconsciente",[255] las irrupciones arquetípicas (espirituales) pueden ser calificadas de impulsivas; de hecho, la autorrealización de la personalidad total es el impulso fundamental, el 'impulso de totalidad' *(Ganzheitstrieb)* del cual dependen todos los impulsos.[256] Esto no significa que el espíritu sea, para Jung, un mero impulso,[257] sino que ese término es el que mejor describe su forma de irrupción.

Aunque en el impulso, su condición apremiante es inmodificable como tal, puede modificarse la disposición del yo ante el mismo, de modo que cuando el yo asimila ese impulso se descubre como sentido; esto sugiere la unidad (o complementación fundamental) entre instinto y espíritu. Cuando el arquetipo funciona como un instinto, contraponiéndose a la unilateralidad de la consciencia, irrumpe afectivamente como impulso meramente instintivo; pero su naturaleza propia se hace patente cuando, advertido y acompañado por la consciencia, contrarresta el impulso instintivo (o la mera impulsividad ciega) apoderándose de parte de su energía y así se crea una personalidad más amplia, 'humana y divina'. Esto puede verse claramente en el desarrollo del *Liber Novus*, en particular a partir de los estímulos más indiferenciados, ya sean voces, el llamado del alma o las distintas intervenciones de la serpiente o el pájaro, entre tantas otras, que irrumpen como impulsos a ser asumidos en dirección hacia una totalización.

## Una ciencia que se hace eco del 'espíritu de la profundidad'

El desafío de la obra junguiana consiste en dar cuenta de un modelo teórico que pueda integrar el espíritu de la profundidad. ¿Cómo lograr que esa psicología, que está "por debajo de la experiencia", no traicione o reduzca la 'experiencia' sin dejar por ello de ser 'científica'? En otras palabras: ¿cómo evitar los extremos de un cienti-

ficismo riguroso, pero vacío, por un lado, y por el otro, de una mítica fabulosa y vana que hoy alcanza sus formulaciones más desdichadas con la *New Age*? Tal es el intento de Jung, siempre pionero, y a veces vacilante, que no se limita a dar cuenta de la experiencia banal —ya conocida, ya filtrada por los hábitos desgastados de nuestra cosmovisión mediática— proveniente del 'espíritu de este tiempo', sino que aspira a comprender las experiencias radicales del 'espíritu de la profundidad' y propias del desarrollo del alma humana.[258]

Tales experiencias, múltiples y a la vez unitarias, son comprendidas por las diversas tradiciones espirituales, en parte, de modo convergente y, en parte, divergente. En todos los casos se intenta comprender al hombre no desde lo que es, o mejor dicho, desde 'lo que está siendo', sino desde lo que puede llegar a ser, a partir de lo que aparentemente 'está siendo'.

Por ello la teoría junguiana, isomorfa a esa tensión entre lo que aparentemente 'está siendo' y lo que puede llegar a ser, se propone recorrer el hilo que conecta el inicial abordaje 'psicológico' —en sentido restringido— limitadamente empírico de la psique, y su despliegue en lo sagrado abierto a lo metafísico. Para lograrlo, la teoría junguiana se constituye en una fenomenología de la experiencia humana, que solo inicialmente es 'psicológica' en sentido restringido; pero esta fenomenología deja de ser mero 'método' para constituirse en orientación ontológica. Podría decirse que, en el orden del descubrimiento, la teoría junguiana surge como un mito, como portavoz de un suprasentido y en el orden de la justificación epistemológica se constituye restringidamente como ciencia, expresión del 'sentido', vestida del espíritu de este tiempo, pero consciente de su origen y de su meta. Es allí, en ese registro, donde la teoría junguiana es portavoz indirecto del 'espíritu de la profundidad'.

Según *El libro rojo*, la ciencia está bajo el influjo del 'espíritu de este tiempo'. Sin embargo, allí se sugiere que no se trata de desechar la ciencia sino de dar cuenta de los 'saberes del contrasentido'; entre otros, de la magia. Parece insinuarse así un saber más alto que es ciencia y es magia, un saber del 'espíritu de la profundidad', antiguo y olvidado —en parte reflejado en la alquimia— que hoy busca una nueva voz. La teoría junguiana aspira a construir esa ciencia abierta al 'espíritu de la profundidad'. El complejo desarrollo de la obra de Jung y sus sinuosas reformulaciones epistemológicas son, en buena medida, un intento de reflejar esa voz en un lenguaje científicamente aceptable.

Por cierto, una aproximación crítica al método junguiano o a 'los' métodos junguianos muestra que la evolución de su teoría, que intenta dar cuenta de esas experiencias, obligó a Jung a reiterados replanteos epistemológicos, que no siempre integraron unitariamente la diversidad de sus propuestas metodológicas. Aquí solo podemos sugerir que, más allá de esta diversidad y de no pocas oscilaciones y vacilaciones en este sentido, existe una coherencia metodológica subyacente a la teoría junguiana y, a la vez, una coherencia en la evolución metodológica que se compadece con la evolución de la teoría como un todo. Dicha coherencia tiene que ver, fundamentalmente, con la unidad de sentido de sus experiencias iniciales y con el carácter numinoso y totalizador de las mismas. Esta fenomenología hermenéutica junguiana desemboca en el movimiento íntimo de los símbolos que, en última instancia, permite descubrir objetividades extrapsíquicas y acaso metaempíricas. En otras palabras, los acontecimientos de la psique son o 'nos abren' a los acontecimientos del cosmos; y en ese sentido —tal como ya lo insinúa el *Liber Novus*— solo vinculados en profundidad con nuestra alma, cuyo lenguaje es la 'imagen', podemos dar cuenta del cosmos. En el *Liber Novus* leemos:

> *"Quien posee el mundo, mas no su imagen, posee solo la mitad del mundo, pues su alma es pobre y despojada"*.[259]

A partir de este último concepto, la propia teoría junguiana —contra sus recaudos iniciales— no solo excede los límites de la ciencia psicológica (contemporánea), sino también los de toda ciencia empírica o, al menos, se ubica esta vez explícitamente —y a veces a pesar de los temores de Jung— en una zona limítrofe a la metafísica. La psicología se torna cosmología, retornando, así, a su antiguo sentido original. La propia hermenéutica contemporánea —o al menos el desarrollo explícito de la misma— se verá insuficiente en ese estadio. En este ámbito se retoma la dimensión ontológica o, más aún, metafísica de la hermenéutica tal como fue recuperada a partir de las antiguas tradiciones.

La imaginación (creadora) devela en su cualidad sintética, merced a un finalismo auténticamente teleológico, el mundo verdaderamente humano que trasciende la distinción interior/exterior. Y aunque el hombre esté instalado en ese mundo, Jung pudo dar cuenta del vaivén que manifiesta la libido dentro de ese estar en el mundo, tornándose hacia un polo objetivo o subjetivo, ya sea de un modo puramen-

te regresivo o manifiestamente progresivo (o si se quiere, progresivo-regresivo). La misma actividad imaginativa evidencia esa finalidad que en momentos clave se torna auténticamente teleológica construyendo —y a la vez descubriendo— un mundo único de sentido.[260] De este modo, esta fenomenología sui géneris es claramente hermenéutica y enlaza a la vez que modifica su empirismo inicial reclamando, precisamente, un abordaje hermenéutico; pues al intentar dar cuenta del fenómeno y de *todo* el fenómeno, la finalidad que en un primer momento parece revelarse como un mero gradiente energético —no teleológica— a través de sus formaciones simbólicas hace patente su orientación teleológica para constituirse en el fundamento de una psicología que aspira a ser 'psicología del alma'.

La teoría junguiana, como toda teoría empírica, corre con la ventaja de contar con consecuencias observacionales; a saber, no solo con las formaciones simbólicas que acompañan y otorgan significación a las transformaciones propias de la enfermedad y la curación, sino también con la aplicación de técnicas que procuran determinadas transformaciones, particularmente la integración consciente. Pero hay más; el proceso de individuación en sus etapas cumbres y críticas, no solo se caracteriza por el descubrimiento de un sentido subjetivo en buena medida, sino por un sentido que se realiza en la vida misma y que involucra al hombre, al cosmos y a la trascendencia. Los fenómenos sincronísticos revelan una relación de sentido entre sujeto y objeto que, en última instancia, permite avanzar a la hipótesis del *unus mundus* o *mundus archetypus*.

Así, la psicología retorna con base empírica a su fuente y se articula en un modelo cosmológico generoso, abierto a la metafísica. Este recorrido demasiado somero, debe ser retomado mediante un lento adentramiento a los movimientos conceptuales de la teoría junguiana a la luz del trayecto simbólico del *Liber Novus*, para apropiarlos de manera tal que, desde la intimidad, se impongan las objetividades que, a nuestro entender, reclama.

Como señaló Jung:

> *"Ciertamente, la existencia de una realidad trascendental es evidente en sí misma, pero a nuestra consciencia le resulta muy difícil construir los modelos intelectuales que han de ilustrar el en-sí de nuestras percepciones".*[261]

## La *dynamis* del Pleroma: un legado de *El libro rojo* al concepto de 'energía psíquica'

Cuando Jung elaboró una nueva concepción de la energética psíquica, no solo se vio obligado a contraponer su propia concepción de libido a la elaborada por Freud, sino también a retomar una tradición plena de controversias en torno a la aplicación del concepto de energía en el ámbito de la psicología.

Pareciera que uno de los conceptos que intentó reelaborar una y otra vez es el de 'libido' o de 'energía psíquica' y sus mismas dificultades teóricas se reflejan en esa vacilación terminológica. Quizá a la luz de este concepto pueda releerse de modo crítico y sintético la concepción de la energética junguiana y, por otra parte, sugerir alguna necesaria enmienda o, si se quiere, una ampliación que haga más justicia a la misma teoría, sobre todo a la luz de sus desarrollos últimos. Por cierto, se puede resumir esquemáticamente su desarrollo, evitando tecnicismos, en cuatro momentos, no meramente cronológicos, pues, aunque también responden a una sucesión temporal, cada uno ahonda y perfecciona el que le antecede. El primero, anterior al *Liber Novus*, que de alguna manera contiene *in nuce* a los restantes, representado emblemáticamente por *Símbolos de transformación* (1912, reelaborado en 1952), se focaliza en su respuesta a Freud; la libido no solo es sexual, sino que también manifiesta un carácter prospectivo, final, que da cuenta de la potencia transformadora del símbolo y, en suma, de la presencia actuante de la espiritualidad en la inmanencia de la psique. El segundo, al final de su reelaboración del *Liber Novus*, representado por *Energética psíquica y esencia del sueño* (1928), que se aboca a la formulación de la energética psíquica finalista y cuantitativa, parte de la apropiación psicológica que del concepto de energía física hicieron Wundt y otros autores. Jung insiste en que la aproximación energético-finalista (en principio no teleológica) —a diferencia de la causal-reductora— es cuantitativa, a menos que se hipostasie el concepto de energía. Sin embargo, en ese mismo trabajo, no duda en reconocer que la noción abstracta de energía corresponde a la noción arcaica de fuerza o *mana,* que bajo diversas denominaciones, aparece en todas las culturas tradicionales.[262] Ahora bien, si *mana* es una manifestación de la energía ¿cómo puede explicarse que de lo cuantitativo surja lo cualitativo? ¿Se trata, acaso de una proyección concretista, si se quiere, de una cualificación que se atribuye ilegítimamente o al menos adventiciamente a una noción propiamente cuantitativa? Para formularlo en términos aún más paradójicos:

cuando Jung señala que el símbolo 'pone en movimiento a la energía psíquica' *(sic)*, ¿no está postulando *nolens volens* una energía 'anterior' (el símbolo) que pone en movimiento a una 'posterior' (la energía psíquica)? Por cierto, se trata de una *façon de parler*, pues no hay duda de que el símbolo es expresión del arquetipo de lo inconsciente y la actividad imaginativa, expresión directa de la energía psíquica.[263] Ahora bien, la finalidad que caracteriza al arquetipo y a su manifestación, el símbolo que revela un sentido, no puede reducirse a un mero gradiente de energía. Planteadas estas antinomias, solo pueden resolverse si se toma la hipótesis cuantitativa como una aproximación abstracta de un proceso dinámico, de gran utilidad heurística, pero limitada en su alcance, pues no da cuenta de la cualidad inherente propia de la psique. En consonancia con el principio de totalidad de la psique, expresado estructuralmente por el sí-mismo, proponemos recuperar, como ya señalamos, el antiguo concepto de *dynamis* en su acepción neoplatónica y presente en el gnosticismo, que Jung utiliza ocasionalmente, en particular en *Tipos psicológicos*.[264] La *dynamis* consistiría en el concepto dinámico correspondiente al concepto estructural de arquetipo, comprendido como 'arquetipo en sí'. Se trata, entonces, no solo de una *potentia* entendida como fuerza impulsiva, sino de una *potencialidad* que —a diferencia del carácter privativo aristotélico— es plenitud de ser atemporal que se actualiza en el tiempo sin merma ontológica. Más aún, su misma plenitud exige que se lo formule como 'no ser' (por exceso), pues es aquello que carece de determinaciones por conservarlas todas.[265] La misma se manifiesta al yo atento y consecuente como 'sentido', significado y fuerza orientadora para la realización en el tiempo. Si bien la *dynamis* se ve enfrentada a resolver las diversas tensiones polares y, máximamente, la tensión instinto/espíritu, el yo es la mayor o acaso la única resistencia, que solo cede con una actitud de entrega *(wu wei)*. El cuarto momento, vinculado a la sincronicidad, completa lo antes señalado y es necesario para presentar íntegramente el panorama, aunque se trata de un concepto tardío. ¿Cuál es el estatuto de la energía psíquica en los fenómenos sincronísticos?[266] Si en la sincronicidad no hay 'causalidad histórica', es decir, transferencia de energía desde una supuesta causa 'A' a un efecto 'B', sino mera coincidencia significativa, a saber, una relación de *sentido* entre 'A' y 'B', aquello que interviene desde el lado del sujeto es una constelación arquetípica. Allí la *dynamis* no se manifiesta por una relación horizontal; en otras palabras, no se trata de una relación recíproca, sino de una trama de sentido que responde a una suerte de *eidos*, de paradigma o modelo que trasciende tiempo y espacio, aunque se halle

presente en ellos. La *dynamis* expresa la potencia de inserción del hombre en ese modelo, en definitiva, en el todo. Puede advertirse que *dynamis* parece ser un término más idóneo que 'energía', pues permite dar cuenta de la condición de posibilidad hipercualificada de esa capacidad de trabajo (energía) que se presenta en el tiempo con un sentido, pero que se remite a una atemporalidad que todo lo contiene ('Pleroma') y en donde el sentido ya está, *a priori*, realizado. Este concepto de *dynamis*, propuesto por nosotros, aparece ocasionalmente, aunque con diversos matices en la obra de Jung, entre otras, en los términos 'realidad potencial',[267] 'potencialidad de la totalidad',[268] 'mundo potencial'.[269] Por ejemplo, este último término que se corresponde con las experiencias sincronísticas y que constituye su supuesto, permite comprender la dimensión 'cosmológica' de la *dynamis*, en un mundo ('Pleroma') que contiene y trasciende 'naturaleza exterior' y 'psique':

> *"El trasfondo psicofísico trascendental corresponde a un 'mundo potencial' porque en él están puestas todas las condiciones que determinan la figura de los fenómenos empíricos. Está claro, que esto vale tanto para la física como para la psicología; mejor dicho, para la macrofísica igual que para la psicología de la consciencia".*[270]

En definitiva, la *dynamis* descripta, alude a una potencialidad *a priori* (*"...la potencialidad de la totalidad ya existe a priori"*),[271] pero también al movimiento 'dinámico' —en su acepción contemporánea, restringida— guiado por un sentido en tiempo y espacio. Pero, precisamente, fue su punto de vista finalista, ya esbozado en *Símbolos de transformación* —como ya se vio, desarrollado en *Energética psíquica* (1928)— el que le permitió concebir un concepto más amplio, que diera cuenta de todas las transformaciones de la energía psíquica. Ahora bien, el punto de enlace ya estaba planteado pues la energía psíquica se manifiesta siempre como actividad vital psíquica; de acuerdo con todas sus investigaciones, las transformaciones energéticas se expresan siempre como transformaciones de imágenes y contenidos que, al reconocérseles su condición finalista, se descubren como transformaciones simbólicas:

> *"...la imaginación en cuanto actividad imaginativa es sencillamente la expresión directa de la actividad psíquica, de la energía psíquica, que es dada a la consciencia solo en forma de imágenes o contenidos..."* [272]

Un desarrollo más maduro de su concepto de energía psíquica nos lleva a su obra de 1928, aunque textos anteriores lo supusieran. Sin duda, es en esta obra en la que Jung intenta una ciencia que no sea confundida con un mito, pero que pueda nutrirse de él; en otras palabras, un 'sentido' que no ignore el 'contrasentido'. Como ya se dijo, esta obra es, en gran medida, una fundamentación de su método energetista-finalista, pero ello mismo le exigió una demarcación más precisa del objeto correspondiente a ese método. Basándose en Wundt, distinguió entre una concepción mecanicista y una concepción energetista del suceder físico e intentó demostrar que esta última concepción es aplicable al suceder psíquico. De cualquier modo, Jung advirtió que el aspecto energético no abarca o explica toda la psique:

*"Con eso solo se quiere decir que es propio de los fenómenos psíquicos un aspecto energético, en virtud del cual pueden precisamente ser calificados de 'fenómenos'. Pero, de ningún modo se pretende decir que el aspecto energético abarque, o siquiera explique, la totalidad de la psique".*[273]

Por otra parte, si bien en esta obra nuestro autor intenta la fundamentación desde el punto de vista cuantitativo, eso no implica el desconocimiento del carácter, eminentemente cualitativo, de la psique, sino que permite destacar una determinación, la cuantitativa, que es común a toda la energía psíquica y constituye un criterio de gran eficacia teórica para dar cuenta de las transformaciones de la psique. En una obra muy posterior, Jung no duda en afirmar:

*"Aunque la constatación psicológica es esencialmente cualitativa, sin embargo, posee también una energética 'física' —llamémosla— latente, pues los fenómenos psíquicos dejan entrever cierto aspecto cuantitativo".*[274]

De hecho, el concepto físico de energía, definido matemáticamente, se basaba en el empleo de una *enérgheia* cualificada, no entendida en su acepción técnica aristotélica, sino en el antiguo uso cotidiano del término como 'fuerza en acción' y, de allí, 'actividad'. Esa *enérgheia*, escribe Jung:

*"...en último término, se remonta a una visión primitiva o arcaica de lo 'extraordinariamente eficaz'. Éste es el denominado concepto de* mana, *que no se limita solo*

*a Melanesia, sino que también se encuentra en las Antillas Holandesas y en la costa oriental africana y que aún resuena en el* numen *latino y, en parte, también en* genius *(por ejemplo,* genius loci*). El empleo del término 'libido' en la reciente psicología médica tiene incluso un sorprendente parentesco intelectual con el primitivo* mana. *Así pues, esta visión arquetípica no solo es primitiva, sino que se diferencia del concepto de energía física en que no es cuantitativa, sino principalmente cualitativa".*[275]

## El alcance apocalíptico de la obra de Jung

Ya nos hemos referido al carácter profético del *Liber Novus*. La profecía es, a nivel individual, un llamado a recuperar la propia voz de la profundidad que clama por ser reconocida. Esa es la vocación del hombre: *"Quien tiene vocación (Bestimmung), oye la voz (Stimme) del hombre interior; él es llamado (bestimmt)".*[276]

Cada hombre está llamado a descubrir su propia vocación; ser capaz de oír la voz que, no solo señala ideales, sino que lo orienta hacia ellos. La revelación de la 'voz' en cada ser humano presupone una personalidad más amplia que está abriéndose paso, guiando internamente al hombre, a veces en discordancia con los valores colectivos vigentes,[277] pero en consonancia con lo que la comunidad requiere. Mas la voz se hace presente cuando se acepta el diálogo consciente-inconsciente que posibilita la imaginación creadora y que incluye el diálogo con la propia oscuridad. Ello permite comprender las siguientes palabras de Jung:

*"Uno no se ilumina imaginándose figuras de luz, sino tornando la oscuridad consciente".*[278]

Pero este proceso interior tiene un alcance social y cósmico; por ello, el mito individual recrea el mito de todos los tiempos, según el modo peculiar de la época. El lector podrá ahondar esta cuestión, en particular, con la lectura de *Aión* y de *Respuesta a Job*. Allí puede verse cómo la espiritualidad occidental, de algún modo, en sus procesos subyacentes, intenta una recuperación de una *imago dei* que pueda asumir la sombra. Solo así se responde a la 'muerte de Dios' pues el 'Dios venidero' renace con la mediación de lo 'eterno femenino' desde una oscuridad mayor, previa a la que abismó su presencia en el mundo.

## Una cuestión abierta: lo divino y lo humano

El *Liber Novus* propone la realización de lo divino en cada hombre. Tal realización no es posible si no se asume la antinomia entre el bien y el mal. Pero el drama del hombre contemporáneo consiste en que la psique individual se pone en el centro, en el lugar de lo divino. El 'yo' toma el lugar de la totalidad y el proceso imaginativo creador hasta aquí asumido se pone a su servicio. En ese caso se deifica al 'yo' y el proceso se deteriora. En este sentido, la garantía del éxito es su no finalización, al menos, en el plano temporal. La imaginación aspira a esa conjunción que la excede, a una abolición de sí misma por autosuperación. En otras palabras, el hombre espiritual o aquel que reconoce su espiritualidad, como se dice en los "Sermones a los muertos", no cae en el Pleroma, en la indeterminación y, para ello, sostiene la paradójica, dolorosa y gozosa tensión de opuestos. La misma *dynamis* comprometida con la energía biológica, no puede acabar en el tiempo, solo puede concebirse en una apoteosis más allá del tiempo o, lo que es más osado, pero acaso más coherente con este modelo, en una 'tempiternidad', en una conjunción entre el tiempo y la eternidad.

## Un mensaje sin tiempo para este tiempo

El mensaje de la obra de Jung, dirigido a todos los hombres, retoma en clave contemporánea —y para el caso de su teoría, con base científica— aquello que las tradiciones espirituales sostienen en su esencia desde siempre: el hombre es responsable de descubrir un tesoro oculto en su interior. Jung murió sintiéndose incomprendido por el mundo científico y aun por supuestos seguidores; a eso parecía referirse cuando afirmaba que no quería que hubiera junguianos, sino que cada uno "sea sí mismo". Por otra parte, temía que —al popularizarse— su obra se vulgarizara, cosa que lamentablemente ocurrió, hasta ser pasto de deplorables textos *New Age*. Pero su obra se sostiene y merece ser sostenida. Jung intuyó que su mensaje podía llegar al hombre común y por ello, al final de sus días escribió, junto con algunos colaboradores, su única obra de difusión: *El hombre y sus símbolos*. En cambio, su obra teórica es compleja, pero tampoco puede comprenderse a fondo sin un compromiso con el propio proceso de individuación. Requiere, sin duda, una profunda relectura

y reformulación cosa que, hasta donde sabemos, los postjunguianos no han logrado. El teólogo o el filósofo metafísico —hoy casi extinto— no debe buscar en la obra junguiana la confirmación de una determinada doctrina, sino claves para cultivar una apertura al misterio que permita —según palabras de Jung— habitar una casa vacía. La acusación de psicologismo (de Martin Buber, por ejemplo) olvida que Jung —más allá de ciertas imprecisiones— no intenta reducir lo sagrado a la psique, sino destacar su presencia *en* la psique. El escéptico posmetafísico podrá aprovechar de la teoría si, de acuerdo con la etimología *(sképtomai)*, decide 'mirar cuidadosamente', no solo desde la neutralidad del gabinete, sino involucrando su propia vida.

Aunque el *Liber Novus* ya sea casi centenario, se presenta como un texto de nuestros tiempos que retoma un saber inmemorial. Y contra los lugares comunes de nuestro desencantado pensamiento contemporáneo, muestra que los mitos, los grandes relatos, no han muerto y buscan ser despertados en la insondable profundidad de nuestra psique.

1. *Liber Secundus,* cap. xxi: "El mago", p. 315.
2. "Ulises. Un monólogo", en *OC* 15, § 165.
3. Valéry, Paul, *Le Cimetière Marin.* [*El cementerio marino*, trad. Héctor Ciocchini y Héctor Blas González, Buenos Aires, Fata Morgana, verso 17, p. 17.]
4. *Liber Primus,* cap. v: "Viaje infernal hacia el futuro", p. 237.
5. Esto no significa que Jung no considere en su acepción ampliada del término ciencia, que se trata de un 'experimento científico'. De hecho, como es sabido, constituyó la base de todo su edificio teórico posterior.
6. Cfr. Coomaraswamy, A. K., *Sobre la doctrina tradicional del arte,* Barcelona, Olañeta, 1983, p. 47.
7. Cfr. Faivre, Antoine, *Toison d'or et alchimie,* París-Milán, Archè, 1990.
8. En *Psicología y alquimia* Jung se refiere a dos imágenes de William Blake, cfr. *OC* 12 (fig. 14 y 19). Blake también aparece mencionado en la obra en relación con las tipologías y en punto al *Matrimonio del Cielo y el Infierno.* Cfr. *OC* 6, § 422, n. 159, § 460 y n. 210; *OC* 11, § 905, n. 41; *OC* 15, §§ 142 y 151. Para un estudio inspirador y convergente con una aproximación junguiana, Cfr. Raine, Kathleen, *Blake and Tradition,* Routledge & Kegan Paul, 2002, 2 vols. Para un estudio específicamente junguiano, cfr. Singer, June, *Blake, Jung, and the Collective Unconscious. The Conflict between Reason and Imagination,* York Beach, Maine, 2000.
9. Cfr. *Briefe* ii, p. 137 (*OC* D. Epistolario, *Cartas* ii). Esto no descarta la influencia de Blake en Jung, pero la opinión de este último respecto de Blake sirve para comprender que la obra artística como tal está más mediada que una producción simbólica más pura, como aspira a ser el *Liber Novus.* Ello permite insistir que stricto sensu la obra del *Liber Novus* no es arte.
10. Según Sonu Shamdasani, con toda probabilidad es María Moltzer, quien había convencido a un colega psiquiatra, acaso Franz Riklin, de que era un artista incomprendido. Cfr. *ELR*, p. 200.
11. *Libro de análisis, Countway Library of Medicine,* 12 de julio de 1926, en Shamdasani, Sonu: *ELR,* p. 217, n. 206.
12. *Liber Primus,* prólogo: "El camino de lo venidero", p. 228.
13. *Liber Secundus,* cap. xix: "El don de la magia", p. 309.
14. *Liber Primus*, prólogo: "El camino de lo venidero", pp. 228-229.
15. Ello implicaría incurrir en una variante de la falacia *post hoc, ergo propter hoc.* Por cierto, el mismo término *New Age* es ambiguo, pero basta señalar, por ahora, que una de sus características fundamentales consiste en formulaciones y prácticas acríticas, arbitrarias,

sincréticas, carentes de todo fundamento ontológico que no solo no concitan el compromiso de las personas, sino que las afirman en su individualismo, relativismo, hedonismo.

16. Cfr. "La personalidad Mana" en *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*, *OC* 7, §§ 374-406.
17. *Respuesta a Job*, *OC* 11, § 758.
18. James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 2002. Hay varias versiones en castellano.
19. *Liber Primus,* Prólogo: "El camino de lo venidero".
20. *OC* 11, § 168.
21. *Liber Primus,* cap. II: "Alma y Dios", p. 231.
22. *Psicología y alquimia, OC* 12, § 22.
23. *Liber Primus,* cap. II: "Alma y Dios", p. 231.
24. *Ibíd.,* Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 227.
25. Así denominamos el método junguiano en el cual no podemos detenernos. Cfr. Nante, Bernardo: "Notas para una reformulación de la epistemología junguiana" en *Revista de Psicología UCA*, vol 2, "Primera Parte", nº 3, 2006, pp. 73-100, y "Segunda Parte" nº 4, pp. 31-56.
26. Cfr. "El problema de la psicología actual", *OC* 8, § 661.
27. *Psicología y alquimia*, *OC* 12, § 28.
28. En todo caso, el material resultará siempre insuficiente. Una vez establecidos los parámetros personales y biográficos básicos, el texto debe ser abordado sobre todo desde un enfoque impersonal.
29. *Escrutinios*, p. 334.
30. *Ibíd.,* p. 336, n. 24.
31. *Liber Secundus,* cap. XXI: "El mago". p. 315.
32. Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, vol I, pp. 424-425. La referencia es a la máxima 252, cfr. von Goethe, J. W., *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1993, p. 60, si bien consignamos la traducción de la edición de Curtius.
33. Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 419.
34. Cfr. *ibíd.*
35. *Liber Secundus,* cap. XIX: "El don de la magia", p. 315.
36. Cfr. en Shamdasani, Sonu: *ELR,* pp. 290 y 291, nn. 153-155.
37. *Liber Primus*, cap. IV: "Experiencias en el desierto", p. 235.
38. *Ibíd.*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 227.

39. *Ibíd.,* cap. II: "Alma y Dios", p. 231.
40. *Ibíd.,* cap. V: "Viaje infernal hacia el futuro", p. 236.
41. *Liber Secundus,* cap. II: "El castillo en el bosque", p. 259 y cap. IV: "El anacoreta", p. 266.
42. *Ibíd.,* cap. IV: "El anacoreta", p. 267.
43. *Ibíd.,* p. 268.
44. *Ibíd.,* p. 268.
45. *Ibíd.,* p. 268.
46. *Ibíd.,* cap. XX: "El camino de la cruz", p. 311.
47. *Escrutinios,* p. 338. *Liber Primus,* cap. IV: "Experiencias en el desierto", p. 235.
48. Kyburz, Mark, Peck, John y Shamdasani, S., 'Translators Note' en *RB,* pp. 222-223.
49. Bakhtin, M. M., *The Dialogic Imagination: Four Essays,* Austin y Londres, University of Texas Press, 1981.
50. "Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas", en *OC* 11, § 535.
51. Por razones didácticas sistematizamos los fundamentos de la teoría junguiana que, por otra parte, están supuestos en la comprensión de *ELR.*
52. *OC* 8, § 747 s.
53. *OC* 6, § 916.
54. Frey-Rohn, Lilian: *De Freud a Jung,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 72.
55. *OC* 6, § 854.
56. "Sobre la energética del alma", en *OC* 8, § 96.
57. *Liber Secundus,* cap. XVI: "Nox tertia", p. 302.
58. Cfr. *OC* 6, § 915.
59. *OC* 7, § 365 (trad. levemente corregida).
60. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1998, vol. II, p. 206.
61. Será precisamente el *ka* una de las formas fundamentales en que muta el propio Filemón.
62. *Liber Secundus,* cap. XXI: "El mago", p. 322.
63. Cfr. *Liber Secundus,* cap. XVII: "Nox quarta", p. 304, n. 220 a la imagen 117.
64. En todos los casos la palabra transformadora libera de una cosmovisión reductiva o envejecida. La joven hija del erudito está a la sombra de su aproximación meramente racional a la vida (*Liber Secundus,* cap. II) e Izdubar está aún atado a una cosmovisión mágica concretista que ya no sirve (*Liber Secundus,* cap. IX y X).
65. Platón, *Fedro,* 244a.
66. Jung señala que al hombre contemporáneo le cuesta reconocer la autonomía de la voz interior.

67. *Escrutinios*, p. 353.

68. Jung, C. G.: *"Von Werden del Persönlichkeit", GW* 17, § 300*: "Wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern, er ist bestimmt."* Cfr. *OC* 17, § 300, sigue una traducción más literal: *"Quien tiene determinación escucha la voz del interior, está determinado".*

69. *Escrutinios*, p. 338.

70. Cfr. *RB*, p. 223.

71. Cfr. Nante, B., "La imaginación en la alquimia occidental. Una lectura junguiana del *Aurora Consurgens*", en *Epimeleia. Revista de estudios sobre la tradición*, n°12, UAJFK, 2002, p. 184.

72. En rigor, el texto sostiene (*Liber Secundus*, cap. VIII, p. 279) que antes de ir al Este, el yo fue primero al Sur, luego al Norte y por último al Este, desde donde luego se vuelve al Oeste. Por cierto, el punto de partida del oeste está presupuesto de entrada, por eso lo indicamos entre paréntesis. Nos detenemos en esto en el pasaje pertinente de la "Segunda Parte".

73. *"Los intentos por liberar a la individualidad de la psique colectiva",* en *OC* 7, § 262.

74. Cfr. *Liber Primus*, cap. V: "Viaje infernal hacia el futuro", p. 237.

75. *Liber Secundus*, cap. XX: "El camino de la cruz", p. 311.

76. *Escrutinios*, p. 358.

77. *Liber Primus*, cap. V: "Viaje infernal hacia el futuro", p. 237.

78. Cfr. *Liber Primus*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 227.

79. Como veremos más detalladamente en la "Segunda Parte", es probable que el capítulo V de *Tipos psicológicos* se haya inspirado directamente en algunas páginas iniciales de *ELR*; de hecho, aquello que en el texto teórico aparece como 'símbolo', se corresponde con la imagen del Dios venidero, el 'suprasentido'.

80. *Mysterium coniunctionis, OC* 14/1, § 252.

81. A eso mismo alude *Mysterium coniunctionis, OC* 14/1, § 252.

82. *Liber Primus*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 227.

83. Nos referimos a ello en nuestro comentario al *Liber Secundus*, cap. XIV.

84. *Liber Secundus,* caps. XV y XVI.

85. *Ibíd.,* cap. XV: "Nox secunda", p. 294.

86. *OC* 8, §§ 89-90.

87. *Liber Secundus*, cap. XXI: "El mago", p. 314.

88. Por otra parte, los apocalipsis judíos suelen responder a dos tipologías principales que no siempre son excluyentes. La primera, es más 'histórica' (ej. *Libro de Daniel*, 4 *Esdrás*, 2 *Baruch*, algunas partes de 1 *Henoch*) y se trata de una visión alegórica interpretada por un ángel y su contenido, eminentemente histórico, divide el tiempo en períodos y señala el fin de los

tiempos, generalmente, como una restauración política y nacional de Israel que supone un nuevo orden definitivo. En algunos casos extremos este tipo de apocalipsis sugiere el fin del mundo y una vuelta al silencio previo a la creación. La segunda tipología trata del viaje al más allá, que suele ser un viaje místico de ascenso por los cielos al modo de "El Libro de los Vigilantes" de 1 *Enoch* (s. III a. C.) Esta tipología apocalíptica es de mayor orientación mística y se centra más en la vida ultraterrena individual que en una transformación cósmica, aunque también puede predecir las últimas cosas del mundo. Como puede observarse, los Sermones tienen aspectos de ambas tipologías, si bien parecen mostrarse hasta cierto punto más afines a sus antecedentes iranios y a la posterior apocalíptica cristiana. Haremos alguna referencia a esto en nuestro comentario a los Sermones en la "Segunda Parte". Para una introducción general sobre el complejo tema del 'apocalipsis' y una bibliografía , Cfr. Collins, John, "Apocalypse", *Encyclopaedia of Religion* (ed. Lindsay Jones), Detroit y otros, Macmillan & Thompson-Gale, 2005, vol I, pp. 409-414.

89. Nos ocupamos con más detalle del lugar de los muertos en el *Liber Novus,* en nuestro comentario a los "Sermones".
90. *Respuesta a Job*, *OC* 11, § 697.
91. Cfr. *Escrutinios*, p. 356.
92. *Respuesta a Job*, en *OC* 11, § 758.
93. *Liber Primus*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 228.
94. *Liber Secundus*, cap. v: "Viaje infernal hacia el futuro", p. 238.
95. *Ibíd.*, cap. xix: "El don de la magia", p. 309.
96. *Ibíd.*
97. *Ibíd.*, cap. xx: "El camino de la cruz", p. 312.
98. *Ibíd.*, cap. xviii: "Las tres profecías", p. 307.
99. "Psicología y religión", *OC* 11, § 168.
100. Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 22. Cabe señalar que en estas lúcidas lecciones no se comprende adecuadamente la propuesta junguiana.
101. *Ibíd.*, p. 31.
102. Cfr. Pinkler, Leandro, "Estudio preliminar", en Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo,* Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 33 s.
103. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos* XIII, 11 [411], en *El Anticristo*, cit., p. 32.
104. *Liber Secundus*, cap. vi: "La muerte", p. 272.
105. *Ibíd.*, p. 272.

106. *Ibíd.*, cap. XVI: "Nox tertia", p. 300.
107. *Liber Primus*, cap. VIII: "Concepción de Dios", p. 245.
108. *Liber Secundus*, cap. VI: "La muerte", p. 272.
109. *Liber Primus*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 227.
110. *Ibíd.*, cap. II: "Alma y Dios", p. 232.
111. *Liber Secundus*, cap. XVIII: "Las tres profecías", p. 306.
112. *Liber Primus*, cap. VIII: "Concepción de Dios", p. 244.
113. *Ibíd.*, cap. IX: "*Mysterium*. Encuentro", p. 248.
114. *Ibíd.*, cap. XI: "*Mysterium*. Resolución", p. 255.
115. *Ibíd.*, cap. II: "Alma y Dios", p. 232.
116. *Liber Secundus*, cap. V: "Dies II", p. 270.
117. Cfr. *Liber Primus*, cap. II: "Alma y Dios", p. 232.
118. *Ibíd.*
119. *Símbolos de transformación*, *OC* 5, § 576.
120. Jung cita el conocido libro de Wilhelm Bousset sobre la leyenda del Anticristo. Bousset había anticipado una interpretación mitológica del Anticristo y lo había concebido como una proyección en el final del tiempo del monstruo del caos que había hecho la guerra contra el dios creador en las cosmogonías del Cercano Oriente. Cfr. Bousset, Wilhelm, *The Antichrist Legend*, trad. A. H. Keane, Londres, 1896.
121. *Liber Primus*, cap. VII: "Asesinato del héroe", p. 241.
122. *Ibíd.*, cap. VIII: "Concepción de Dios", p. 243.
123. *Ibíd.*, cap. X: "*Mysterium*. Instrucción", p. 251.
124. *Liber Secundus*, cap. XX: "El camino de la cruz", p. 312.
125. *Ibíd.*
126. Como es sabido, toda la obra de Jung aborda cuestiones religiosas y comenta textos, ideas, símbolos y ritos de las más variadas tradiciones. Hay un volumen que reúne los principales trabajos específicos titulado *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, *OC* 11, pero el lector debe tener en cuenta, entre otros, los trabajos sobre alquimia, *OC* 12, 13 y 14 y Aión *OC* 9/2. Asimismo, hay una vasta literatura crítica sobre la debatida cuestión respecto del abordaje junguiano de la religión que no podemos consignar aquí. El lector de lengua castellana puede consultar Hostie, Raymond, *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, una obra rigurosa y recomendable para orientarse inicialmente en la cuestión; pero téngase en cuenta que, por una parte, fue publicada en vida de Jung y, por ende, es incompleta y, por otra parte, a nuestro

juicio no resuelve satisfactoriamente el problema del 'psicologismo' junguiano. De la vasta literatura, citamos algunos trabajos clásicos: Heisig, W. James, *Imago Dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, Lewisburg, Penn, Bucknell University Press, 1978; Stein, Murray y Moore, Robert L. (eds.): *Jung's Challenge to Contemporary Religion*, Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1987. El debatido psicologismo junguiano encuentra su clímax en su discusión con Martin Buber. Por cierto, ciertas afirmaciones poco precisas de Jung pueden llevar a confundir su psicologismo metodológico con un psicologismo ontológico; en otras palabras, Jung insiste en que él describe los fenómenos tal como se dan en la psique, sin deducir de ello, consecuencias metafísicas. Por cierto, la cuestión es harto compleja; el lector puede leer las objeciones de Buber y las réplicas de Jung, respectivamente, en: Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984 y "Religión y psicología: Una respuesta a Martin Buber" en *OC* 18/2, §§ 1499-1513. Asimismo, Buber deriva indebidamente algunas de sus objeciones de los *Sermones a los muertos*, pues en su momento se trataba de un texto de circulación privada. Por otra parte, los *Sermones* es un texto visionario y, como tal, no puede abordárselo del mismo modo que los textos teóricos de Jung.

127. Usener, Hermannm *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung*, Fráncfort del Meno, Schulte, 1948, pp. 337-340.
128. "Presente y futuro", *OC* 10, § 542.
129. *La vida simbólica*, *OC* 18/2, § 1368.
130. *Liber Primus*, Prólogo: "El camino de lo venidero", p. 226.
131. *Liber Secundus*, cap. III: "Uno de los inferiores", p. 265, n. 44.
132. *Ibíd.*, cap. VIII: "Primer día", p. 278.
133. *Ibíd.*, cap. XIV: "La locura divina", p. 292.
134. *Escrutinios*, p. 335.
135. En otro sentido, se trata de la necesidad de superar la ciencia para abrirse a la magia, cfr. *Liber Secundus*, cap. XIX: "El don de la magia", p. 308.
136. En el *Libro Negro* 5 el alma dice: "No has de abjurar en absoluto [de la ciencia], pero considera que la ciencia es meramente un lenguaje", en *ELR*, p. 335, n. 18.
137. También existe una vasta y controvertida literatura referida a la aproximación junguiana al cristianismo. Remitimos al lector a algunas de las obras referidas al estudio de la religión en general, pues suelen concentrarse en el cristianismo. Pueden consultarse, entre otras, las variadas aproximaciones en Moore, Roberto L. y Meckel, Daniel J. (eds.), *Jung and Christianity in Dialogue*, Nueva York, Paulist Press, 1990.
138. *Escrutinios*, p. 335, n. 18.

139. Cfr. "Comentario al libro *El secreto de la flor de oro*", *OC* 13, § 71.

140. "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad", en *OC* 11, § 292.

141. *Liber Secundus*, cap. XIV: "La locura divina", p. 292.

142. "Psicología y religión", *OC* 11, § 168.

143. Cfr. *Liber Secundus*, cap. VIII: "Primer día", p. 278.

144. Juan Pablo Martín señala: "La relación del *Logos* de Filón con el Evangelio de Juan y las Epístola a los hebreos ha sido muy tratado con posiciones encontradas (...)", en Filón de Alejandría, *Obras Completas* (ed. dirigida por Juan Pablo Martín), Madrid, Trotta, 2009, vol. 1, p. 61, n. 175, donde también se indica bibliografía sobre la cuestión. Cfr. asimismo, Miller, Ed. L., "The Johannine Origins of the Johannine Logos", en *Journal of Biblical Literature*, The Society of Biblical Literature, vol. 112, nº 3 (otoño 1993), pp. 445-457. Para una referencia sobre la presencia de Filón en los primeros siglos, cfr. Martín, Juan Pablo, *op. cit.* p. 76 s.

145. Juan Pablo Martín señala: "La teología del logos en Filón cumple la función decisiva de mediar entre la afirmación absoluta de la unicidad y trascendencia de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo", *op. cit.*, p. 60

146. Cfr. Borgen, Peter: "Logos was True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John", *Novum Testamentum*, Brill, vol. 14, fasc. 2 (abril, 1972), pp. 115-130.

147. Jung, C. G., *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, (ed. James Jarrett), Princeton, Princeton University Press, 1988, vol. 2, p. 1534.

148. "Psicología y poesía", *OC* 15, § 159.

149. *Recuerdos*, p. 196.

150. "Fausto y la alquimia", *OC* 18/2, §§ 1692 s.

151. *Recuerdos*, pp. 70-71.

152. *Ibíd.*, p. 242.

153. Cfr. *OC* 6, § 117.

154. *Ibíd.*, § 120.

155. *Ibíd.*, § 119.

156. *Fausto* II, v. 7847. Bien conocido es el Prólogo en el Cielo: "(...) de todos los Espíritus que niegan, el burlón es el que menos me molesta. Harto fácilmente puede relajarse la actividad del hombre, y éste no tarda en aficionarse al reposo absoluto. Por esta razón le doy gustoso un compañero que debiendo obrar como diablo, le incite y ejerza cierta influencia sobre él.", von Goethe, J. W., *Fausto*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 116. (trad. J. Roviralta).

157. "Prólogo al libro de D. T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen*", *OC* 11, § 905.

158. *Liber Secundus*, cap. XXI: "El mago", p. 317.

159. *Ibíd.*, p. 317.

160. Luck, Georg, *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano,* Madrid, Gredos, 1995, p. 15. La literatura sobre la magia es vasta, desigual y variados sus enfoques. Para una aproximación general a las teorías acerca de la magia y una bibliografía confiable, cfr. Middleton, John: "Magic: Theories of Magic", en *Enciclopaedia of Religion*, cit., vol. 8, pp. 5562-5569. Aunque incompleta, es de gran utilidad la obra monumental de Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science. The First Thirteen Centurias of Our Era*, Nueva York, 1923. Para una aproximación general e introductoria sobre la magia greco-egipcia y con información bibliográfica, cfr. Dieter Betz, Hans: "Magic in Roman Antiquity" en *Enciclopaedia of Religion*, cit., pp. 5573–5577. Para la apropiación del concepto de 'mago' y de 'magia' en el helenismo, cfr. Bidez, J. y Cumont, F., *Les Mages Hellenisés*, París, Les Belles Lettres, 1973, 2 vols. Existe una información bibliográfica actualizada en Marouzeau, *L'Année philologique*, bajo el título "Magica". La fuentes principales de la magia greco-egipcia se encuentran traducidas confiablemente en *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos, 1987, si bien hay una vasta cantidad de material aún sin publicar o no editado debidamente.

161. *Liber Secundus*, cap. XXI: "El mago", p. 314.

162. Cfr. *OC* 8, §§ 89-90.

163. Cfr. *ELR*, imagen 50, *Liber Secundus*, cap. X. Explicación en la "Segunda Parte" de esta obra.

164. *Liber Secundus*, cap. XXI: "El mago", p. 317.

165. *Ibíd.*

166. *Ibíd.*

167. Cfr. *Mysterium coniunctionis*, *OC* 14, 2, § 30.

168. Cfr. *Liber Secundus*, cap. V: "Dies II", p. 270.

169. Cfr. el controvertido, pero enjundioso estudio de Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

170. "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad", *OC* 11, § 178. Jung brinda algunas razones históricas y critica la postura adversa de los teólogos protestantes.

171. En *Escrutinios*, p. 338.

172. Una referencia particular merece el 'ka' que, aunque no aparece explícitamente mencionado en el texto de *El libro rojo*, Jung se refiere a él en el comentario a la imagen 122. Cfr. *Liber Secundus*, cap. XVII: "Nox quarta", p. 305, n. 227.

173. Cfr. *Liber Secundus*, cap. X: "Los encantamientos", p. 238, n. 127. En "Sincronicidad como principio de conexiones acausales" , OC 8, § 845 señala: *"El escarabajo es un símbolo clásico de*

*renacimiento. Según la descripción del libro del Antiguo Egipto* Am-Duat, *el dios del Sol muerto se transforma en la décima estación en* kheperâ, *escarabajo, y como tal, sube en la duodécima estación a la barca que le conducirá, ya rejuvenecida, al cielo matutino"*. Obsérvese, asimismo, que las mismas alas de la imagen de Filemón pueden asimilarse a las del escarabajo alado con sus alas desplegadas.

174. Cfr. *Poema de Gilgamesh* (trad. Lara Peinado), Madrid, Tecnos, 1988 y D' Agostino, Franco, *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*, Madrid, Trotta, 2007.
175. Cfr. *OC* 5, § 569.
176. Nos referimos a Mime en la "Segunda Parte". Para Jung, Mime es el representante de la Madre Terrible que deja el gusano venenoso en su camino. Cfr. *OC* 5, §§ 566 y 567.
177. Sobre la cuestión compleja respecto de sus fuentes, Cfr. Sommer, Herbert, "The Pseudoepigraphic Sources of Müspilli II", *Monatshefte*, vol. 55, nº 3 (marzo 1963), pp. 107-112.
178. "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad", *OC* 11, § 244.
179. Efectivamente la imagen asemeja la de Telésforo (imagen CXVII), Cabiro y *daimon* de Asclepios, al que Jung rindió homenaje en su célebre escultura en Bollingen.
180. Cfr. "Comentario al libro *El secreto de la flor de oro*", *OC* 13, §§ 1-26.
181. Cfr. *ELR*, p. 238, n. 94. Se hace referencia en la edición inglesa de *ELR*, no así en la alemana.
182. *OC* 11, § 833.
183. *Ibíd.*, § 854.
184. De toda la significativa bibliografía sobre Jung y el Oriente, destacamos: Coward, H., *Jung and Eastern Thought*, Albany, State University of New York, 1985 que reúne una serie de valiosos trabajos de distintos autores y el omnicomprensivo y bien documentado, pero discutible, Clarke., J. J., *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994. El lector puede leer en castellano un trabajo inspirador, aunque basado solamente en un estudio comparativo entre el proceso de individuación y el tema budista zen del "Pastoreo del buey" en Spiegelman, J. M. y Miyuki, M., *Budismo y psicología junguiana*, Barcelona, Índigo, 1998/2004.
185. Por ejemplo: lecturas de fuentes consignadas en Müller, Max (ed.), *Sacred Books of the East,* tal como ocurre con el *I Ching* en la versión de Legge que Jung estudia en 1900, los textos tántricos editados y comentados por John Woodroffe o Arthur Avalon y, a partir de 1932, el intercambio con grandes orientalistas del grupo Eranos.
186. Publicado en 1913, sin contar ediciones parciales en 1911 y 1912.
187. Cfr. Shamdasani, S., en *C. G. Jung, The Psychology of Kundalini Yoga, Notes of the Seminar given in 1932,* Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series, 1996, pp. XX-XXI.

188. Cfr. Burkert, Walter: *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid, Trotta, 2005.

189. Cfr. *OC* 6, § 35.

190. La obra fundamental de Franz Cumont utilizada por Jung y que hemos consultado integralmente es *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruselas, 1896–1899. El mismo autor publicó un breve volumen de síntesis, *Les Mystères de Mithra*, Bruselas, 1900. También es de utilidad *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, E. Leroux, 1909. Para una introducción accesible al mitraísmo y para una bibliografía crítica hasta la década del setenta, cfr. Eliade, Mircea, *Historia de las ideas y creencias religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978, vol. II, pp. 315–319 y pp. 494–495, respectivamente. R. L. Gordon realizó un análisis crítico de la interpretación de Cumont titulado "Franz Cumont and the doctrines of Mithraism" en *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, pp. 215–248, que se encuentra a continuación del último trabajo de Cumont publicado póstumamente y que Jung no pudo conocer, "The Dura Mithraeum", pp. 151-214. Para una breve y rigurosa referencia al mitraísmo en general, al lugar de la obra de Cumont en los estudios mitraicos y una bibliografía actualizada que recoge las revisiones de Windengren, De Jong, Turcan, Vermaseren, etc., cfr. Gordon, R. L., "Mithraism" en *Enciclopaedia of Religion*, cit., vol. I, pp. 6088–6093. Para un estudio más extenso cfr. Beck, Roger L. y Gordon, Richard L., *Mysteries of the Unconquered. Sun: The Cult of Mithras in the Roman Empire*, Oxford, 2005. Téngase en cuenta que la tendenciosa obra de Richard Noll, *The Aryan Christ. The Secret Life of Carl Jung*, Nueva York, Random House, 1997, basa su crítica a Cumont en otra obra especializada en mitraísmo que también se considera dentro de su especialidad como 'tendenciosa', Ulansey, David, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Nueva York/Oxford, 1991 [1989]. Además no solo, en muchos sentidos, la obra de Cumont sigue vigente, sino que en su momento era la máxima autoridad en el tema. Por otra parte, en estas cuestiones no puede hablarse de una palabra definitiva. Respecto de la "Liturgia de Mitra" Jung consultó la segunda edición de *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1910. Para una traducción y un comentario actualizados de la liturgia, Cfr. Betz, Hans-Dieter, *The "Mithras-Liturgy": Text, Translation, and Commentary*, Tubinga, 2003. En castellano la llamada "Liturgia de Mitra" puede encontrarse en "La llamada 'Liturgia de Mitra'", Papiro IV en *Textos de magia en papiros griegos*, (trad. J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero), Madrid, Gredos, 1987, pp. 112–122. Otras obras que influyeron en Jung en relación con los misterios son Reitzenstein, Richard, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, Teubner, 1920 y De Jong, K. H. E., *Das Antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden, E. J. Brill, 1909.

191. Cfr. Cumont, F., *Les Mystères de Mithra*, Bruselas, 1900, p. 113
192. En la llamada "Liturgia de Mitra" se habla del *"gran dios Helios-Mitra"*. Cfr. *Textos de magia en papiros griegos*, cit., papiro IV, v. 482, p. 122.
193. "Sobre la teoría y la práctica de la psicología analítica", en *OC* 18/1, § 266.
194. *Vision Seminars*, vol. 2, p. 1942. (*OC* B. Seminarios, *Visiones*).
195. *Ibíd.*, p. 1378.
196. *Ibíd.*, p. 1942.
197. *Textos de magia en papiros griegos*, cit., papiro IV, v. 725-726, p. 119.
198. Recuérdese que la imagen del leontocéfalo mitraico, identificado como Aión, es la ilustración inicial de *Aión*, *OC* 9/2.
199. *Tipos psicológicos*, *OC* 6, § 443.
200. De la extensa bibliografía sobre el tema, nos limitamos, además de la que se indica para el gnosticismo, a García Bazán, Francisco, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalquivir, 2009 y para el hermetismo, García Bazán, F., *La religión hermética*, Buenos Aires, Lumen, 2009. Por cierto, en relación con las fuentes gnósticas, el lector de nuestra lengua cuenta con Piñero, A., Monserrat Torrens, J. y García Bazán, F. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, II y III,* Madrid, Trotta, 1997, 1999, 2000. En relación con los textos gnósticos a los cuales tenía acceso Jung, ahora contamos en castellano con una edición rigurosa de las obras en García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, I y II, 2003, 2007, vol III (en prensa). También contamos con una notable traducción de las fuentes herméticas griegas y latinas a cargo de Renau Nebot, X., *Textos herméticos*, Madrid, Gredos, 1999. Muy útil el sitio de Internet (http://www.hermeticum.net) a cargo de X. Renal Nebot. Existe una bibliografía de valor desigual en relación con Jung y la *gnosis* que en parte discutimos más adelante en nuestro estudio sobre el *Systema Munditotius* y los "Sermones a los muertos". Cfr. Shamdasani, Sonu: *ELR*, p. 345–346, n. 81.
201. García Bazán, F., *La gnosis eterna* I, cit., p. 14.
202. *Ibíd.*, p. 11.
203. Clemente de Alejandría, *Ext. Teod* 78, 2, en García Bazán, F., *La gnosis eterna* I, cit., p. 13.
204. Cfr. *ELR,* Anexo B, p. 368.
205. Jung alude a Isidoro, hijo de Basílides, y a la noticia que sobre el tema hallamos en Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 20, 113. Cfr. *Aión*, *OC* 9/2, § 370. Para una referencia más detallada del tema en Basílides, "Los 'apéndices' de Basílides" en Orbe, Antonio, *Cristología gnóstica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, vol. II, pp. 54-56.

206. Hipólito de Roma, *Elenchos* VII 20, 2, en García Bazán, F., *La gnosis eterna* I, cit., p. 129.

207. Hipólito de Roma, *Elenchos* VII 21, 2, en *ibíd.*, p. 130.

208. *Aion*, *OC* 9/2, § 298.

209. Quispel, G., "Jung et la gnose", en *Carl Gustav Jung*, (ed. Michel Cazenave), París, L'Herne, 1984, p. 139.

210. *Aion, OC* 9/2, § 366.

211. Cfr. García Bazán, F., *La religión hermética*, Buenos Aires, Lumen, 2009.

212. *Liber Secundus*, cap. XVI: "Nox tertia", p. 299.

213. Los principales trabajos de Jung sobre la alquimia se encuentran en *OC* 12, 13, 14 y 16.2. No podemos aquí dar cuenta de los innumerables estudios sobre la alquimia, por otra parte de valor y abordaje desiguales. Sin duda, para una aproximación amena y seria sobre Jung y la alquimia, cfr. Marie L. von Franz, *Alquimia*, Barcelona, Luciérnaga, 1999, a quien debemos el meduloso estudio sobre el texto alquímico atribuido a Santo Tomás, denominado *Aurora Consurgens*, consignado en *GW* 14/3, aunque aparentemente no se prevé su inclusión en la *OC* en castellano. Para una aproximación general a la alquimia, sus fuentes y los diversos abordajes a la misma, cfr. Bernardo Nante, "El arte que requiere de todo el hombre. Una introducción a la alquimia", y "Thesaurus histórico de la alquimia occidental", *El Hilo de Ariadna*, nº 5, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2008, pp. 12-23 y 118-161, respectivamente. Cfr. asimismo Eliade, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1974. Una publicación fundamental sobre alquimia que ha producido ininterrumpidamente notables trabajos desde 1937 es *Ambix* editada por "The Society for the History of Alchemy and Chemistry" del Reino Unido. En el año 2004, Allen G. Debus publicó una antología de los principales trabajos de la revista *Ambix*.

214. *Recuerdos*, p. 213.

215. Nos basamos, en buena medida, en García Bazán, F. y Nante, B., "Introducción a la edición española", C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, *OC* 12.

216. *OC* 13, § 39.

217. *Recuerdos*, p. 212.

218. *OC* 4, § 748.

219. Bonardel, Françoise, *Philosophie de l'alchimie*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 125.

220. *OC* 14/ 2, § 446.

221. *Recuerdos*, pp. 213-214.

222. *OC* 13, 3, § 145.

223. *Recuerdos*, p. 217.

224. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* ( J. Bidez, F. Cumont et al. dir.), Bruselas, 1927, II, 43, pp. 20-21.

225. *Les alchimistes grecs, "Zosime de Panopolis"*, texto fijado y traducido por Michèle Mertens, París, Les Belles Lettres, 2002, tomo IV, p. 181.

226. *Ibíd.*, p. 184; el tema es controvertido.

227. *Ibíd.*, p. CLVIII y p. 177

228. Aunque con una valoración opuesta dado el carácter execrable, irredimible e inconsciente de la materia, lo cual se opone a la cosmovisión estrictamente alquimista.

229. *Escrutinios*, p. 344.

230. *Ibíd.*

231. *Recuerdos*, p. 217.

232. *Psicología y alquimia*, *OC* 12, § 403.

233. Filaleto, Ireneo, "Introitus apertus ad occlusum regis palatium", en *Museum Hermeticum*, 14, Fráncfort, 1678, p. 660, cit. en *Psicología y alquimia*, *OC* 12, § 403, nº 137.

234. *Psicología y alquimia, OC* 12, § 26.

235. *Mysterium coniunctionis, OC* 14, 2, § 445.

236. Tal es el caso de la serie de sueños que analiza Jung en *Psicología y alquimia*. No debe olvidarse, sin embargo, que fue un texto de alquimia chino *El secreto de la flor de oro* (cfr. *GW*, 13, 1, *passim*), el que sacó a Jung de su aislamiento cuando se hallaba perdido en la literatura alquímica occidental y le dio la clave respecto del significado último de ésta. Así lo manifiesta Jung en sus memorias, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zúrich y Stuttgart, 1962, p. 208: "Erst durch den Text 'der Goldenen Blüte', der zur Chinesichen Alchemie gehört, und den ich 1928 von Richard Wilhelm erhalten hatte, ist mir das Wesen der Alchemie näher gekommen." La razón es que —a diferencia del 'idiotismo' alquímico occidental— los procesos imaginativos aparecen en el texto chino ordenados según proceso, por así decirlo, 'estandarizado'.

237. C. G. Jung, *Psychologische Typen*, *GW* 6, § 792 (*OC* 6, § 792). Seguimos la traducción castellana en *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994, § 809, aunque mantenemos la expresión verbal alemana de las funciones.

238. *OC* 12, § 396.

239. *Recuerdos*, pp. 216-217.

240. El trabajo "Die transzendente Funktion" que describe por primera vez la imaginación activa, fue escrito en 1916, si bien fue publicado en inglés por primera vez, en 1957, y en alemán al año siguiente. Está incluido en el volumen 8 de la *Obra Completa*.

241. *Psicología y alquimia*, *OC* 12, § 390.

242. *Ibíd.*

243. *Ibíd.*, § 392.

244. Corbin, Henry: "La Sophie éternelle", en *Carl Gustav Jung* (ed. Michel Cazenave), cit., pp. 264-292.

245. *OC* 12, § 406.

246. *Aurora consurgens*, cap. 2, 20-22 *(in fine)*

247. *OC* 12, § 390.

248. Cfr. *Ibíd.*, § 557.

249. *Ibíd.*, § 450.

250. *Ibíd.*, § 26.

251. *Ibíd.*, § 404.

252. *Ibíd.*, § 558.

253. *Aurora Consurgens, ab initio.*

254. *Tipos psicológicos*, *OC* 6, § 846.

255. "Instinto e inconsciente" ("Instinkt und Unbewusstes") surge de una contribución a Congreso presentada en traducción inglesa a cargo de H. G. Baynes y publicada en 1919 por el British Journal of Psychology, Londres. El manuscrito original se publicó en alemán en 1928 como parte de "Über die Energetik der Seele", mencionada más arriba. Está incluida en OC 8, 3.

256. Cfr. Vázquez, A., *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Salamanca, Sígueme, 1981, p.144.

257. "Sobre la energética del alma", en *OC* 8, § 108: "Lo espiritual se presenta en la psique también como un instinto...", si bien el texto alemán reza *Trieb*.

258. Jung, C. G., *Briefe*, vol. I, 1906-1950 (*OC* D. Epistolario, *Cartas* I), pp. 278–279: "Me parece que la tarea más importante de cualquiera que forme almas en la actualidad es mostrar una vía de acceder a la experiencia original que, por ejemplo, San Pablo encontró claramente camino de Damasco. Según mi experiencia, solo así se inicia el proceso de desarrollo del alma del individuo".

259. *Liber Primus*, cap. I: "El reencuentro del alma", p. 230.

260. Cfr. Brooke, Roger: *Jung and Phenomenology*, Nueva York, Routledge, 1991, pp. 50-51.

261. *Mysterium coniunctionis*, *OC* 14, 2, § 442.

262. Cfr. *OC* 8, §§ 124 y ss.

263. Por cierto, aquello que se advierte es el símbolo, los conceptos de energía y de arquetipo se proponen como hipótesis explicativas.

264. Cfr. *Tipos psicológicos*, *OC* 6, § 475. Jung utiliza la expresión 'dynamis inconsciente' y 'dynamis

impulsiva' si bien no parece otorgarle explícitamente el alcance propio de la tradición antigua que nosotros proponemos.

265. Trátase, sin duda, de un concepto límite. El yo mismo forma parte inseparable de esa *dynamis*, por ello su raíz es atemporal.

266. Cfr. *Mysterium coniunctionis*, *OC* 14, 2, § 327. Es interesante tener en cuenta que en los textos de alquimia se señala al autoconocimiento como causa de la unión, si se quiere, de la realización, y otras veces el mismo proceso químico es la *causa efficiens*. Cfr. *op. cit.*, § 322. Obsérvese que ambos 'movimientos', anímico y físico, parecen ser necesarios para lograr la conjunción.

267. Cfr. *Psicología y alquimia*, en *OC* 12, § 557, donde Jung señala que la condición psicológica de todo contenido inconsciente es la de una realidad potencial.

268. Cfr. "Acerca de la psicología del arquetipo del niño" en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, *OC* 9/1, § 278.

269. Cfr. *Mysterium coniunctionis*, *OC* 14, 2, §§ 414, 421, 422, 424.

270. *Ibíd.*, § 424.

271. "Acerca de la psicología del arquetipo del niño" en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, *OC* 9/1, § 278. En este pasaje Jung introduce el término 'entelequia' como más apto para dar cuenta de la "síntesis" del sí-mismo.

272. *Tipos psicológicos, OC* 6, § 809.

273. "Consideraciones teóricas acerca de la esencia de la psique", en *La dinámica de lo inconsciente*, *OC* 8, 8, § 441, n. 135.

274. *Ibíd.*, § 441.

275. *Ibíd.* Podría leerse con provecho el texto junguiano a la luz del conocido texto de Van der Leeuw, Gerardus: *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975, pp. 13-18, § "Poder". Por cierto, el propio Jung presenta numerosos paralelismos antropológicos en *OC* 8, §§ 115 s.

276. Jung, C. G., *Von Werden del Persönlichkeit*, *GW* 17, § 300: "Wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern, er ist bestimmt".

277. No se trata, entonces, ni de una posibilidad para pocos, ni de una propuesta amoral o antisocial, sino de un verdadero aporte a la comunidad y al mundo. Cfr. Jung, C. G., *ibíd.*, § 302.

278. Jung, C. G., "El árbol filosófico", en *Estudios sobre representaciones alquímicas*, *GW* 13, § 335 (Aún no se ha publicado este volumen. Tomamos la cita de la edición alemana).



# Segunda Parte

# El camino simbólico del *Liber Novus*

# Introducción

Nuestro propósito consiste en realizar, en esta "Segunda Parte", un comentario integral del *Liber Novus* a la luz de la misma cosmovisión junguiana, como un intento de facilitar la lectura de un texto mercurial, cambiante y, no pocas veces, inasible. Cuando se ingresa solo con la razón crítica, el texto resulta inexplicable. Cuando se deja la razón a un lado su letra fascina y espanta, pero tal inmersión en su mar simbólico, a menudo, obnubila e intoxica.

Para evitar estos dos extremos que llevan al 'sinsentido', intentamos realizar aquí una travesía por el camino simbólico con el abordaje comprensivo sugerido por el mismo texto; es decir, nutriéndonos de sus propias claves. Esto significa que nos apartamos, en alguna medida, del 'sentido', de la 'razón', y nos perdemos en el desierto del 'contrasentido', pero sin abandonar nuestra ancla en el 'sentido'. Para ello, nos hemos basado en los criterios generales, señalados en la "Primera Parte" y en aquellos particulares que surgen en el transcurso de su lectura.

El *Liber Novus*, como ya se dijo, reclama una comprensión de sí, y ninguna interpretación prestada reemplaza la labor solitaria a la que el texto invita. Por otra parte, solo un comentario yuxtalineal permitiría dar cuenta de todos sus concep-

tos, sus símbolos y los matices propios de sus movimientos íntimos, lo cual escapa a nuestras posibilidades actuales. Asimismo, cuando podamos acceder al material aún inédito de Jung y, sobre todo, al resto de sus cuadernos y borradores,[1] podremos completar y, acaso corregir, parte de la labor realizada. Debe tenerse en cuenta que nuestro trabajo carece prácticamente de antecedentes y es de esperar que el futuro aporte de otros estudiosos enriquezca esta nuestra primera aproximación.

No obstante, y con los recaudos antes señalados, debe tenerse en cuenta que hemos llevado a cabo un recorrido bastante detallado de todo el texto, de acuerdo con los siguientes criterios:

1. Sintetizamos las visiones y los comentarios principales de todo el *Liber Novus*, capítulo por capítulo y apartado por apartado, con el propósito de facilitar una visión de conjunto y ayudar a que el lector pueda mantener la ilación.

2. Completamos lo anterior con esquemas —cuadros y diagramas— que anticipan y recogen el camino realizado. Téngase en cuenta que esta aproximación sinóptica del libro es intencionalmente reductiva y didáctica y no reemplaza la minuciosa lectura del texto.

3. Comentamos, a partir de la síntesis mencionada en el punto 1, los principales conceptos, símbolos y mitologemas mediante una labor de contextualización. Es decir, a la luz de la obra de Jung y de sus fuentes, ubicamos sus contenidos en un contexto más comprensivo, reduciendo a un mínimo toda reflexión crítica. Por ejemplo, cuando en el cap. XXI del *Liber Secundus* aparecen los Cabiros, intentamos dar cuenta de su significado a partir de las referencias que aparecen en la obra de Jung y de su significado en la tradición respectiva.

En síntesis, tres son los contextos que tuvimos en cuenta:

a) El propio *Liber Novus*, es decir, la intratextualidad.

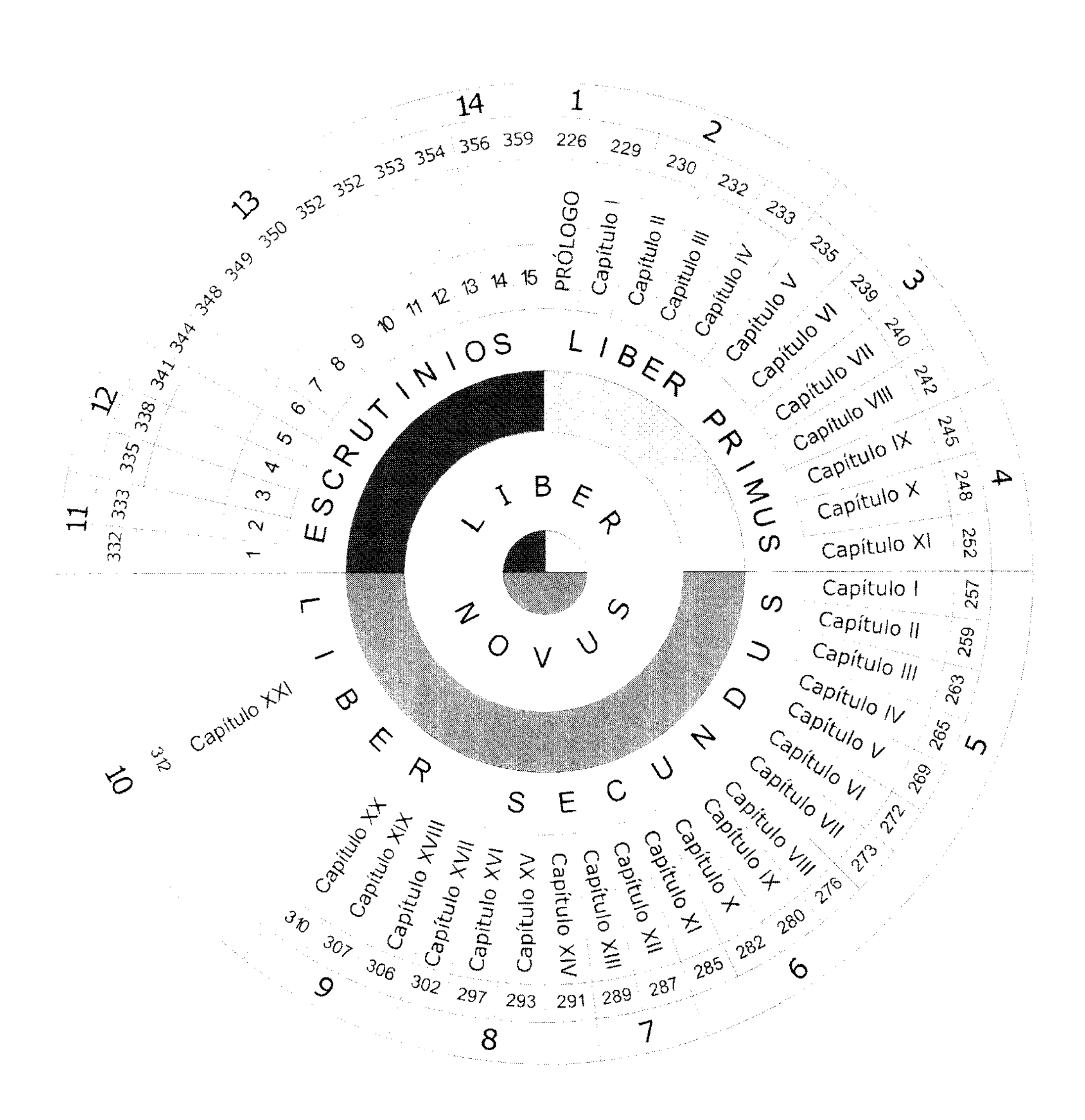
b) La obra total de Jung, como amplificación teórica del trayecto simbólico.

c) Las fuentes de Jung, no solo desde el concepto de intertextualidad, sino bajo la

mirada de un fenómeno de recepción; dicho de otra manera, desde el punto de vista de un símbolo viviente que mantiene su *dynamis*, su potencia transformadora y renovadora.

Aunque se trata de un proceso de individuación, evitamos —salvo excepciones— la tentación de aplicar analíticamente los criterios junguianos. *El libro rojo*, su magma simbólico, invita a resignificar la aproximación, a veces esquemática, que se realiza de los procesos inconscientes. Sombra, *anima*, *animus*, etc., cuando se aplican mecánicamente pierden su cualidad evocativa, se transforman en meras explicaciones y no alientan la comprensión. Es esperable que un abordaje adecuado de estas experiencias visionarias y de sus inspiradoras reflexiones permita revitalizar los mismos conceptos junguianos, a menudo condenados al abuso y al estereotipo. En definitiva, aspiramos a que nuestro texto facilite la lectura del libro e invite a ulteriores lecturas de profundización.

Consignamos a continuación un mapa general del *Liber Novus*, sus personajes e imágenes. Por tratarse de una síntesis general, sugerimos utilizarla como un instrumento de trabajo y abordar el *Liber Novus* a partir del *Liber Primus*, p. 275.



## Un mapa general del *Liber Novus*

Como ya se ha señalado, en sentido estricto, el *Liber Novus* consta de dos partes: *Liber Primus* y *Liber Secundus,*[2] pero existen razones suficientes para considerar a *Escrutinios* como su tercer parte.[3]

*El libro rojo*, tal como fue editado, consta de 55 partes:

- *Liber Primus:* El camino de lo venidero.

Consta de 12 divisiones: un "Prólogo" y once capítulos (además, se agrega una subdivisión en el cap. IV) que nosotros hemos agrupado por razones didácticas en 4 momentos.

- *Liber Secundus:* Las imágenes de lo errante.

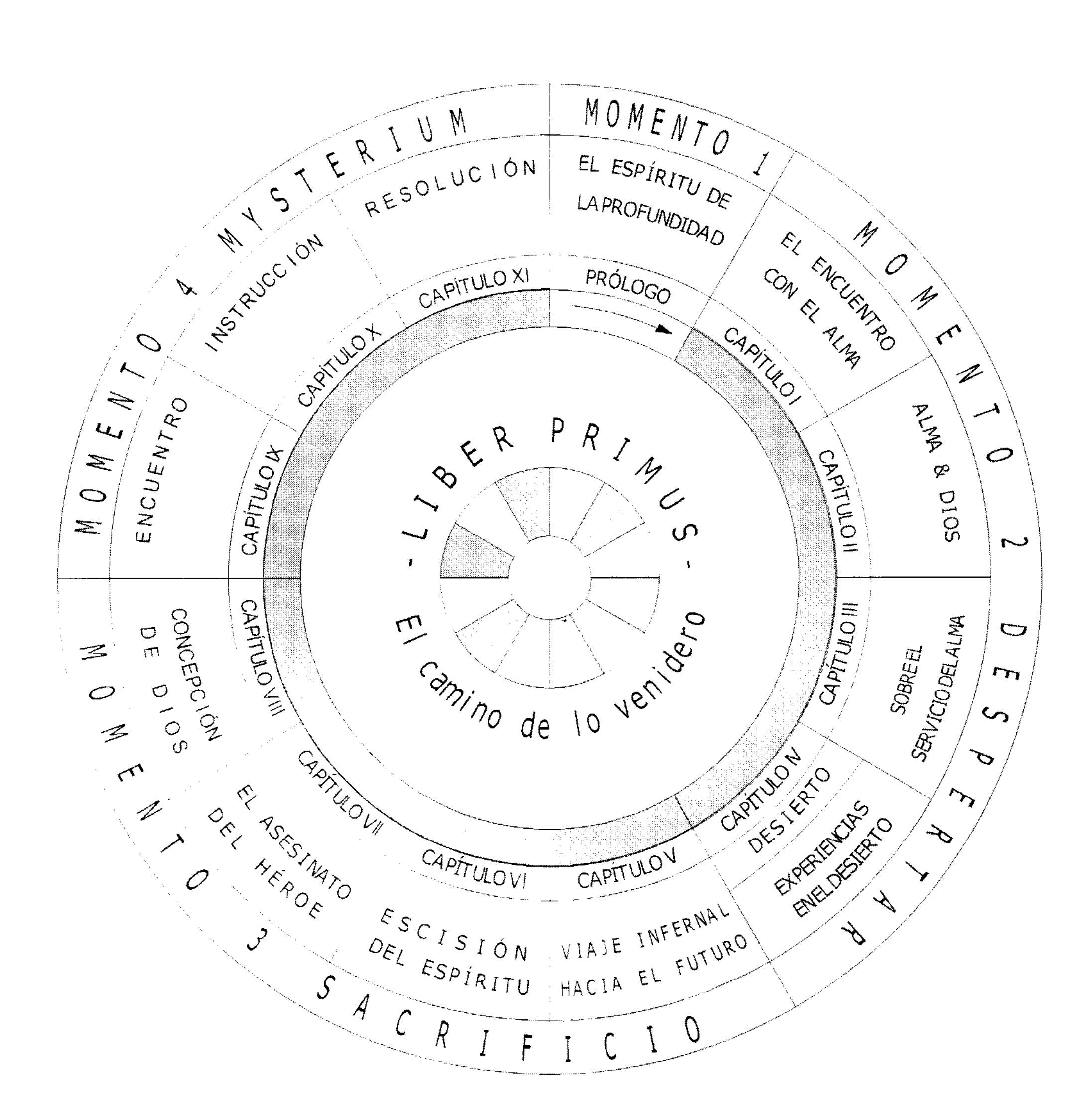
Consta de 28 divisiones: 21 capítulos, pero el último fue dividido por Sonu Shamdasani, editor de la versión original, en 8 apartados que aquí respetamos. Hemos agrupado el *Liber Secundus* en 6 momentos.

- *Escrutinios:* Consta de 15 apartados, también divididos por Sonu Shamdasani, que nosotros hemos agrupado en 4 momentos.

El esquema anterior muestra sinópticamente la estructura de *El libro rojo* y contiene solamente estos datos:

1. Nombre de cada parte de *El libro rojo.*
2. Subdvisiones de cada parte en capítulos o apartados { }.
3. Números de página de acuerdo con la edición castellana de *El libro rojo.*
4. Ya indicamos los 14 momentos en los que, por razones didácticas, hemos agrupado los capítulos y apartados.

Diagrama general del *Liber Primus* simplificado



## *Liber Primus:*
### EL CAMINO DE LO VENIDERO
*Del 12 de noviembre al 25 de diciembre de 1913*

El siguiente esquema se limita al *Liber Primus* y consta de la información que detallamos a continuación:

1. Nombre de cada parte del *Liber Primus.*
2. Subdvisiones de cada parte en capítulos o apartados { }.
3. Nombre de los capítulos y apartados.
4. Nombre que nosotros le adjudicamos a cada uno de los 4 momentos en los que agrupamos los capítulos.
5. Número del 'momento' correspondiente.

1. **Primer momento: Prólogo:** la voz de la profundidad anuncia el 'suprasentido', imagen del 'Dios venidero'.

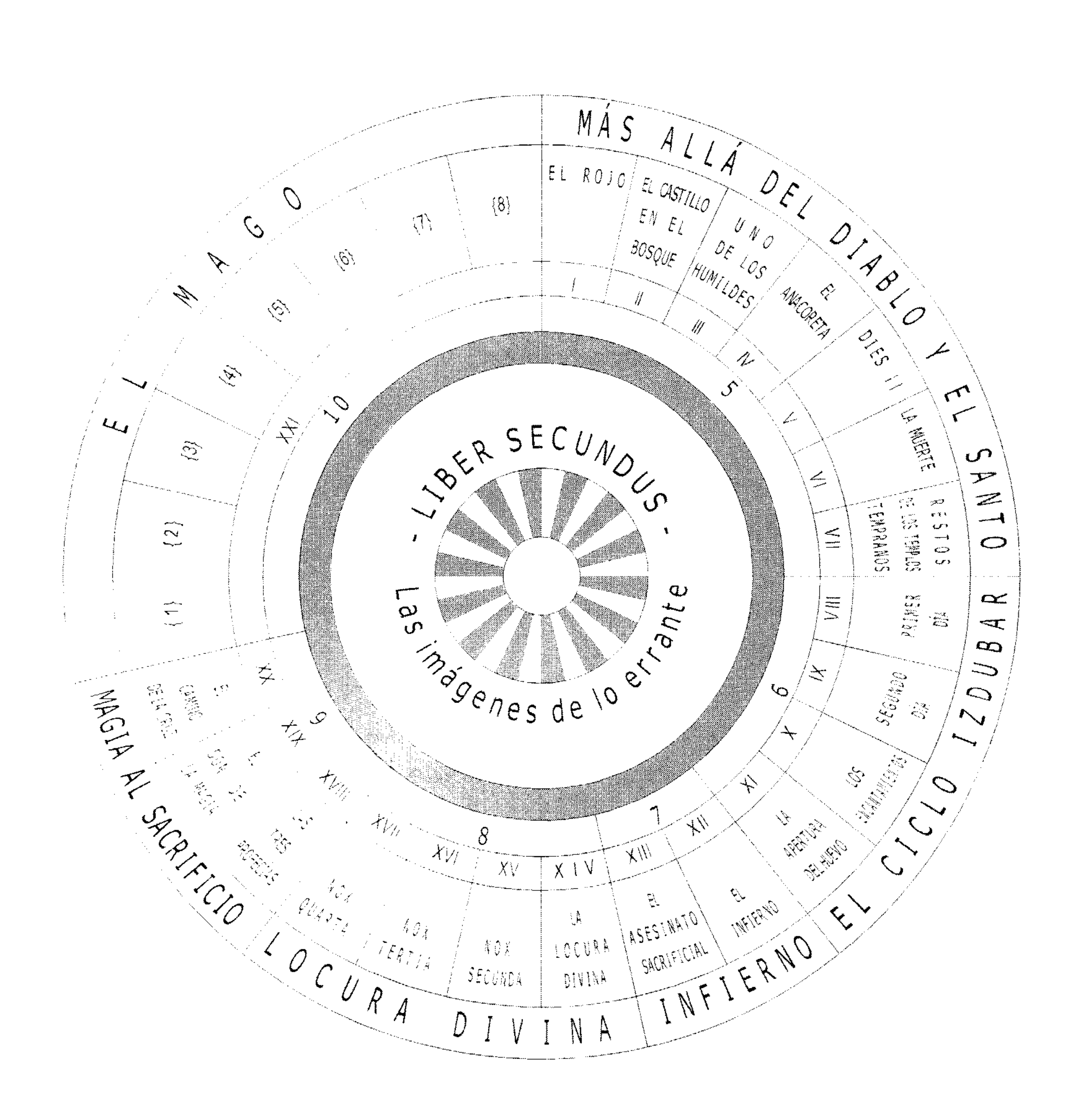
2. **Segundo momento: Caps. i–iv:** apertura del 'yo' al alma, que a su vez lo lleva al desierto del 'sí-mismo'.

3. **Tercer momento: Caps. v–viii:** asesinato del héroe (Sigfrido) que representa la unilateralidad del 'sentido', lo bueno, bello, racional. Así se avizora el 'Dios venidero'.

4. **Cuarto momento: Caps. ix–xi:** integración por una parte de lo femenino inferior (*Eros* como placer) apoyándose en lo masculino superior (*Logos* como prepensar), y por otra parte, de lo oscuro serpentino.

**Conclusión:** este primer movimiento hacia el contrasentido, asesinando el 'sentido' (Sigfrido) e incorporando lo femenino, permite asumir la serpiente, una ulterior capacidad para integrar opuestos. Todo lo realizado en un plano arquetípico debe ser realizado en un plano personal.

Diagrama general del *Liber Secundus* simplificado



## *LIBER SECUNDUS:*
## LAS IMÁGENES DE LO ERRANTE

*Del 26 de diciembre de 1913 al 19 de abril de 1914*

En "Las imágenes de lo errante", sucesivos encuentros con 'imágenes' simbólicas, muchas de ellas 'personajes', promueven la toma de consciencia de aspectos hasta entonces no integrados en la personalidad individual y colectiva.

### 1. QUINTO MOMENTO: Más allá del Diablo y del santo (CAPS. I–VII)

El 'yo' se encuentra con el Diablo (cap. I), con un erudito y su hija oculta (cap. II), con un hombre vulgar que muere (cap. III), con un anacoreta cristiano (caps. IV–V), con la muerte (cap. VI) y nuevamente con el Diablo y el anacoreta que están juntos y en un estado de decadencia. Pero el capítulo VII resuelve, en alguna medida, una polaridad central: por un lado, el Diablo que representa la alegría, lo mundano, lo material —si se quiere, hasta cierto punto, lo 'pagano'— y por el otro, el anacoreta que representa la seriedad, la ascesis, lo espiritual, lo cristiano. Se advierte aquí una capacidad 'serpentina' que el 'yo' ya posee para conciliar opuestos (en este caso la alegría y la seriedad), lo que profundizará en su encuentro con la magia.

### 2. SEXTO MOMENTO: El ciclo de Izdubar (CAPS. VIII–XI)

Cuando el 'yo' decide ir hacia el Oriente se cruza con el gigante babilónico Izdubar que buscaba el lugar en donde muere y renace el Sol. Jung le enseña la teoría heliocéntrica y así, Izdubar enferma de muerte, pues el discurso racional destruye sus convicciones mágicas. Finalmente propone cambiarle el nombre llamándolo 'una imaginación' y, de este modo se aligera, puede llevarlo a Occidente, concentrarlo en un huevo e incubarlo (caps. VIII–IX). Así recita los encantamientos (cap. X), que incuban el huevo y el Dios renace renovado, resplandeciente (cap. XI). Sin embargo, el Dios renovado quedó afuera y el 'yo' quedó huérfano, en soledad, con su oscuridad y a expensas del mal. El mal le destruye su conformación del Dios y así, esa fuerza refluye en él.

### 3. SÉPTIMO MOMENTO: Infierno y muerte sacrificial (CAPS. XII–XIII)

Es pensable que esa conformación del mal lleve al inframundo. Allí, como puede verse en el capítulo XII, una espantable visión le enseña que el mal no puede realizar un sacrificio, pues solo lo pleno puede hacerlo. En el capítulo XIII, el alma de una

niña asesinada —que en definitiva es el propio Jung— le exige que le coma el hígado. Con este sacrificio se reasumen las fuerzas originarias que estaban con él desde antaño, pero que ingresaron en la conformación del Dios (Izdubar).

4. Octavo momento: La 'locura' divina (caps. xiv–xvii)

La locura 'divina' parece aludir a una suerte de 'tontería' o torpeza frente a lo divino, propia de quienes están absorbidos por el racionalismo de este tiempo. La psiquiatría, en particular, parece incapaz de distinguir una experiencia religiosa de una patológica. Se muestra aquí la tensión irreductible entre el escepticismo cientificista y la devocionalidad infantil, y la incapacidad de vivir de corazón el misterio de la unión de los opuestos.

5. Noveno momento: De la magia al sacrificio (caps. xviii–xx)

Se develan las tres profecías: el lamento de la guerra, la oscuridad de la magia y el regalo de la religión (cap. xviii). Al 'yo' se le torna consciente su limitación y debilidad, y así recibe de su alma 'el don de la magia' (cap. xix) que requiere el sacrificio del consuelo, es decir, la labor valiente, descarnada y solitaria con uno mismo. El paso de la magia negra a la blanca está vinculado al sacrificio de la cruz (cap. xx), en definitiva, al camino que requiere del autosacrificio que lleva a parir lo antiguo que vuelve renovado. Para poder crear y encontrar el camino que lo libere de la presión del destino y que le devele lo que no puede imaginarse, se dirige a la casa de un gran mago.

6. Décimo momento: El mago (cap. xxi)

En este capítulo extenso que se ha dividido en ocho apartados cuyos títulos proponemos didácticamente, el 'yo' de Jung no solo aprende aquello que no puede ser aprendido y comprende lo incompresible, es decir, la magia, sino que la ejerce y así, logra unir poderes contrapuestos de su alma. Por cierto, el proceso que se describe es circunvalante y necesariamente inacabado.

{i} *Filemón y el ingreso en la magia*

Filemón transmite al 'yo' el secreto, la magia, más con su vida, con su modo de vivir, que con su palabra. La magia opera mediante simpatía, es innata, va más allá de la razón, es incognoscible y no se puede entender.

{2} *La serpiente y la unión de los opuestos. La Santa Cena*
La magia capacita para soportar la contradicción y, por ello, protege. La serpiente, su propia alma, no lo puede dañar o contradecir, y Dios y el Diablo se vuelven uno, si bien es claro que tal unión no es completa. La quietud que se suscita encubre un estado miserable de aletargamiento y ese absoluto es solo oposición a la vida que siempre deviene.

{3} *Dios y Diablo se unifican*
Pero Satán se resiste. Siempre se recomienza desde abajo. Los Cabiros, hijos del Diablo, fuerzas elementales de lo oscuro y la materia, declaran al 'yo' su Señor, se ponen a su servicio y le dan la espada para que los sacrifique.

{4} *La nimiedad de los muertos y aceptación de lo serpentino*
El 'yo' le pide a la serpiente por el más allá y aparece un asesino de sus padres y de su esposa, que es —en definitiva— el propio Jung. El muerto se dejó llevar por la ambición de pretender la felicidad de los otros y ahora vive en el más allá, donde nada sucede. Si el 'yo' no hubiera asumido lo serpentino, la suma de lo oscuro en el alma, el Diablo se habría quedado con esta parte de poder sobre él. Mefistófeles es Satán arropado con su serpentinidad; Satán es, en cambio, la mera negación y los Cabiros son sus descendientes sacrificados. Al haberse hecho posible esto, se crea una firme construcción y, al reconocer las ambiciones de los muertos presentes en su interior, el 'yo' es capaz de abandonar su ambición personal y considerarse como un muerto. Así, deja de imponerse a los otros y querer su felicidad.

{5} *El nuevo Mysterium de Elías y Salomé que no se consuma*
Elías le entrega a Salomé y ella le ofrece su amor, pero el 'yo' no acepta esa carga. El desafío consiste en conciliar un amor terreno y otro celeste y, por ello, no puede ceder a ese amor. Esta vez, el *Mysterium* no se lleva a cabo; no es —en rigor— éste el *Mysterium* que debe consumarse y para el 'yo' no constituye una dificultad renunciar a Salomé, pero tampoco constituiría un verdadero sacrificio aceptarla.

{6} *El nuevo y verdadero sacrificio: el amor que une lo terreno y lo celeste*
El verdadero sacrificio o *Mysterium* se consuma cuando la serpiente (su alma) transformada en pájaro, le trae una corona del cielo y nuevamente vuelve a transformarse

en serpiente. Cuando Salomé se entera de que tiene la corona, considera que es una felicidad para ambos. El 'yo' no comprende, pero Salomé le indica que debe quedar colgado hasta comprender. Así, como una suerte de Odín, cuelga por tres días y tres noches y cuando el yo alza la mirada solo alcanza a ver la inscripción de la corona: *"que el amor no termine nunca"*. Puede comprender entonces que se trata de las bodas místicas entre lo Alto y lo Bajo, de las que surge el hijo espiritual, el alma espiritualizada. Constituirá un sacrificio el poder coronar (espiritualizar) lo serpentino.

{7} *El hijo no engendrado*
La vida, como el hijo superior de ese amor, se desprende del seno materno, pues quiere devenir, seguir su propio curso. Así, advierte que mediante esa unión, su 'alma prostituta' secretamente se ha embarazado y que Filemón permitió que engendrara una potencia de la oscuridad. Así nace este hijo no engendrado, al que deberá entregarle la corona.

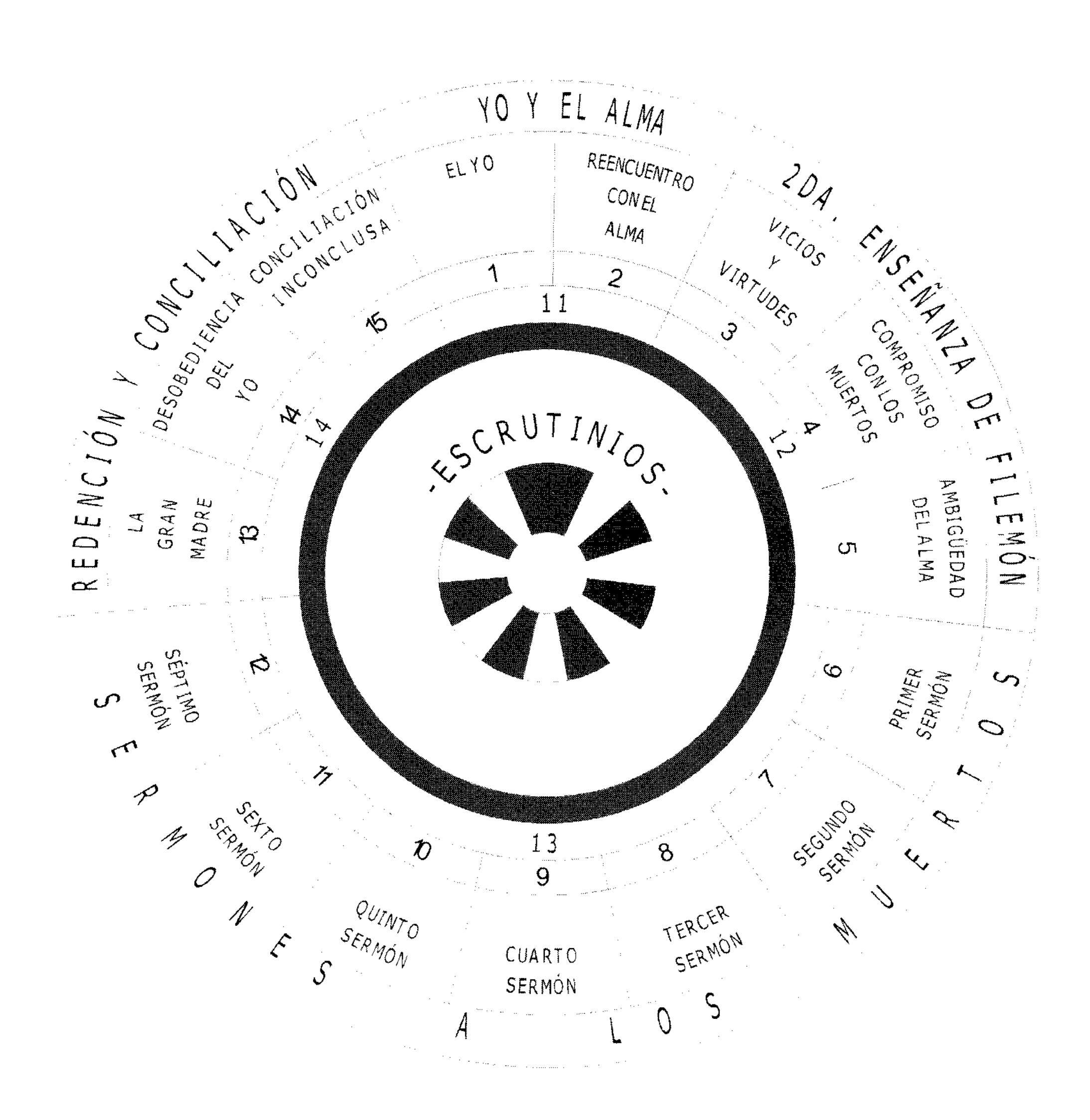
{8} *Soledad: estar con uno mismo*
Y ese hijo que nace es su alma renovada, que se aleja hacia los cielos. Se queda solo, con su propio yo, y eso le horroriza. En esa sequedad del yo, comprende que debe recuperar un pedazo de la Edad Media, de ese pasado que aún no fue asumido: *"La piedra angular es estar solo con uno mismo. Éste es el camino"* (p. 331).

## *Escrutinios*
*Del 19 de abril de 1914 a junio de 1916.*

1. Décimo primer momento: La soledad del 'yo' y el reencuentro con el alma (caps. 1-2)

{1} *El 'yo' con el 'yo'*
Al haber ascendido su alma, luego de un largo trayecto en el cual el yo se reencontró con sus profundidades, ahora se halla en soledad consigo mismo, en este caso, con su propio 'yo'. En términos junguianos posteriores, se produce un encuentro descarnado con su 'sombra personal', es decir, con todas las formas del apego, sus

Diagrama general de *Escrutinios* simplificado



intenciones egoístas y los encubrimientos, incluido el de la hipocresía del amor. Con una mirada lúcida, este yo que se ha escindido de sí-mismo comprende que debe aceptar su inferioridad, domesticarse. Se trata, en definitiva, de comprenderse, única forma de superar esa susceptibilidad que consiste en pretender la comprensión del otro.

{2} *Reencuentro con el alma*

El 'yo' comienza a soportar el estar solo consigo mismo, aunque no sin consecuencias perturbadoras. Finalmente, reaparece el alma cargada de una 'solaridad' celeste y cuando se acerca a dialogar con el yo se oscurece con la pesadez terrenal. En este diálogo el yo intentará preservar a su alma de su 'solaridad', de esa luz de lo Alto de la cual proviene, pero tal encuentro devela el estado de desolación en el que se encuentra sumido el yo, rodeado de muerte y de dolor, aunque aún no capta que no se trata de un suceso meramente personal. El alma le enseña al yo que no cargue con los muertos, que deje a las víctimas caer a su lado, que se mantenga fiel a su soledad; ese parece ser el sacrificio y, en última instancia, su misión para con la humanidad. Por cierto, al 'yo' no se le torna evidente la anticipación de la guerra mundial que en aquel entonces se avecinaba y mucho menos lo que en este sinuoso diálogo se insinúa; librarse de la puerilidad de la ciencia y vivir a fondo la soledad incuba una respuesta a esa guerra que se avecinaba, expresión de una guerra interior. Así, quedó sumido en una profunda tristeza hasta el 24 de junio de 1914 y luego irrumpió la guerra.

## 2. Décimo segundo momento: Nueva enseñanza de Filemón (caps. 3-5)

{3} *Vicios y virtudes*

Luego de un año de silencio, aparece Filemón con un oscuro discurso. Jung concluye que para vivir de uno mismo es menester protegerse más de las virtudes recíprocas que de los vicios. Se trata de ir hacia nuestro sí-mismo, lo cual implica dar cuenta de vicios y virtudes en nuestro interior, en vez de vivirlos fuera: *"Mediante la unión con el sí-mismo alcanzamos al Dios"* (p. 337). Dios está por encima del sí-mismo y solo si cargo mi sí-mismo: *"...alivio a la humanidad de mí y curo mi sí-mismo de Dios"* (p. 338).

{4} *El compromiso con los muertos*

Aparecen tres sombras o muertos; uno de ellos es una mujer sedienta de 'sangre', de vida, que representa la comunidad de aquellos muertos cuya vida fue incompleta. O de algún modo, esto anticipa la llegada de los muertos al comienzo del "Primer Sermón a los muertos". Pero el viviente —en este caso Jung— debe hacerse responsable de esta comunidad de muertos que nuestra sociedad contemporánea ha olvidado. Es allí cuando Jung le da la 'palabra' simbolizada por 'Hap', uno de los hijos de Horus que ofrece una conexión de vida, a una muerta que está desvitalizada y que parece necesitar algo de esa visceralidad para poder asumir las enseñanzas que aún necesita recibir de los vivos.

{5} *Reaparece el alma cargada de ambigüedad*

Filemón le aconseja que se libere del alma temiéndola y amándola. Se trata de diferenciarse del alma en tanto aparece en los excesos y en la proyección en el otro. Para ello es menester completar la obra de redención en uno mismo en vez de pretender ayudar o aconsejar a otros. El alma le pide amor y odio; ello la "pondrá en prisión". El alma se presenta de este modo como un gusano, una ramera llena de misterios mentirosos e hipócritas, y Filemón la libera ensalzándola. El alma carece del amor humano, de calidez y de sangre, pero Jung la retiene pues sabe que ella, en su ambigüedad, posee el tesoro más preciado. Se dividen el trabajo: los hombres trabajan por su salvación, que ella trabaje por la dicha terrena. Así, le pide que arroje todo al horno de la fundición, todo lo viejo, pues grande es el poder de la materia.

## 3. Décimo tercer momento: Sermones a los muertos (caps. 6-12)

{6} *Primer Sermón a los muertos. El Pleroma*

El 'yo' da forma en la materia al pensamiento que el alma le había dado y así surge un fuego ardiente, espantoso, que se avecina. El alma le pide su 'miedo' para llevarlo al Señor del Mundo (Abraxas). Aparecen los morenos y, cuando al sentirse abrumado por ellos quiere desbaratarlos, el alma le pide que no interfiera con la obra. Filemón entra en escena y Jung les dice a los muertos que hablen. Comienzan así los "Sermones a los muertos". Los muertos de vida incompleta, que terminaron sus vidas demasiado temprano, flotan aún sobre sus tumbas. Filemón le enseña al 'yo' que

esos muertos fueron cristianos que repudiaron su fe y así, sin saberlo, se adhirieron a la doctrina que los mismos cristianos habían repudiado. Por compasión, y aunque parezcan oponerse con sus murmuraciones, Filemón debe enseñarle la antigua doctrina porque es la que les pertenece. El "Primer Sermón" comienza con la enseñanza de lo que no puede ser enseñado, el Pleroma, esa 'nada' que es plenitud. La criatura es la diferenciación y lucha contra la peligrosa igualdad originaria. El Pleroma presenta pares de opuestos —por ejemplo lo pleno y lo vacío—, pero esas sus propiedades a la vez no lo son porque en Él se eliminan. Las propiedades están en nosotros, criaturas, pero diferenciadas. En la medida en que nos dejamos llevar por uno de los polos —por ejemplo, la belleza— caemos en el otro —por ejemplo, la fealdad— y nos indiferenciamos en el Pleroma. Ello ocurre cuando nos dejamos llevar por nuestro pensamiento y no por nuestra esencia que es la diferenciación. Por ello es menester enseñar el saber que pone freno al pensamiento. Por cierto, Filemón no enseña porque cree, sino porque sabe.

{7} *Segundo Sermón*
Los muertos quieren saber acerca de Dios y preguntan si está muerto. Dios o Sol *(Helios)* no está muerto y es inseparable del Diablo, pues ambos son propiedades del Pleroma, menos diferenciadas que la criatura. Se diferencian, respectivamente, por lo pleno y lo vacío, la generación y la destrucción, pero lo 'efectivo' está por encima de ellos y los une. Éste es el Dios ignorado, Abraxas, más indeterminado aún y al que solo se le opone lo irreal. Es fuerza, duración, cambio. Los muertos levantan tumulto y Filemón les enseña, pues se trata de un Dios que conocen, aunque no lo saben. De hecho, es el único Dios que puede ser conocido. No les enseña el Dios que une, el Dios que ama, pues a Éste lo repudiaron, sino el Dios que disuelve.

{8} *Tercer Sermón*
Les habla nuevamente sobre el Dios Supremo. El hombre toma del Sol, el *Summum Bonum;* del Diablo, el *Infimum Malum;* y de Abraxas, la vida *indeterminada,* que es la madre del bien y del mal. El poder de Abraxas es ambivalente, pues engendra ambos polos: verdad y mentira, bien y mal, etc. Este Dios se puede conocer, mas no comprender. Filemón parece enfatizar el aspecto temible de este Dios, dado que los muertos eran cristianos que repudiaron el orden de la unidad y la comunidad, ya que no aceptaron la fe en el padre del cielo que juzga con medida justa. Filemón uti-

liza el término Dios porque sabe que el hombre nunca ha llamado al regazo materno de la incomprensibilidad con otro nombre.

{9} *Cuarto Sermón: dioses y diablos*
Debajo del Dios Sol, supremo bien, y de su contrario el Diablo, hay muchos bienes y males y, debajo de esos dos Dios-Diablo, el Ardiente *Eros* y el Creciente Árbol de vida. El uno es el Dios Sol, el dos es *Eros*, el tres es el Árbol de la vida y el cuatro, el Diablo. Como puede verse, se conforma aquí una cuaternidad con dos ejes polares, uno Dios-Diablo y, otro, Eros-Árbol de la vida. Hay pluralidad de dioses, de hombres, y no vale la pena adorar la multiplicidad de dioses. Filemón explica luego a Jung que no puede enseñarles el Dios uno y múltiple, pues lo han repudiado por la fe. Por ello, le dieron poder a las cosas y por ese 'superpoder' que le otorgaron merecen llamarse dioses.

{10} *Quinto Sermón: la Iglesia y la santa comunidad*
El mundo de los dioses se manifiesta en la espiritualidad (los celestiales) y en la sexualidad (los terrenales), la primera es femenina y la segunda, masculina. Pero en el varón la sexualidad es más terrenal y en la mujer es celestial. Lo inverso se da en lo espiritual; la espiritualidad del varón es celestial y se dirige a lo grande; la de la mujer es más terrenal y se dirige a lo pequeño. El ser humano se diferencia de la espiritualidad y la sexualidad; no las posee, sino que es poseído por ellas, que son demonios. El ser-individual se diferencia de la comunidad, pero esta es necesaria en virtud de la debilidad del hombre frente a dioses y demonios. Comunidad e individuo son opuestos complementarios, la comunidad es el calor y el individuo la luz.

{11} *Sexto Sermón: los opuestos serpiente-pájaro*
El demonio de la sexualidad, la serpiente, es mitad humano y significa deseo de pensamiento. El demonio de la espiritualidad se sumerge en nuestra alma, como pájaro blanco, y es pensamiento de deseo. Luego del Sermón les dice que no se redimieron de la fe por atarse a la burla. Ante la defensa de su racionalidad, les enseña que deben llevar locura a la razón: *"Tu saber es locura y maldición"*. "¿Quieres volver la rueda hacia atrás? Eso es lo que ocurre", responde Filemón. Filemón le dice que sale del círculo de la oscilación y así, Jung experimenta que sus palabras mueven sus labios: *"Eres yo y yo soy tú"*. Parece que los muertos captaron que están cegados por la verdad y ven a través

del error: *"Lo han sentido y se han arrepentido y volverán humildemente"*. Como puede advertirse, este reconocimiento detiene la *enantiodromía*; el movimiento ciego y pendular de los opuestos, y se produce una integración.

{12} *Séptimo Sermón: acerca de los hombres*
El hombre es la puerta entre el mundo externo y el interno; es el Abraxas de este mundo. Filemón le dice: *"Por eso [los muertos] tienen que aprender lo que no sabían, que el hombre es una puerta por donde se agolpa el tren de los dioses, el devenir y transcurrir de todos los tiempos"*.

## 4. Décimo cuarto momento: redención y conciliación (caps. 13-15)

{13} *La gran Madre*
Aparece el moreno de ojos dorados, la muerte, y le advierte que trae la abstinencia de la alegría y el padecimiento en el hombre. Filemón completa lo que le dijo el moreno y le muestra, en el cielo de la noche oscura, a la Madre. Filemón le dice a esta que Jung quiere convertirse en su hijo, pero ella le advierte que primero debe purificarse, pues está mezclado, está compuesto de padecer y de alegría. Así, obediente, permanece en abstinencia. Para lograrlo debe mantenerse fiel al amor y así librarse de la sujeción a los hombres y a las cosas y adquirir la infantilidad de la Madre. Con ello logra que la muerte comience como una nueva vida y que el amor supere al pecado. Filemón le trae un pez y así, aparece una sombra, Cristo. Filemón se dirige a Cristo, lo honra y primero describe cómo los hombres no han tomado el ejemplo de su vida sublime. Su obra está inacabada porque los hombres no la han asumido como propia y no están dispuestos a seguir su propia vida sin imitación. Son ellos que la dejan inacabada, porque está acabada. Ha llegado el momento en el que cada uno debe realizar su propia obra de redención.

{14} *La desobediencia del 'yo'*
Con sus asesinatos, con sus excesos, los hombres sirven a la serpiente de Dios. Las atrocidades se acentúan cuando antecede el renacimiento del Dios, un Dios que no es monolítico, sino paradójico. En sueños reaparecen Elías y Salomé. Elías se declara débil y pobre pues un exceso de poder fue hacia Jung. No está al tanto de la muerte

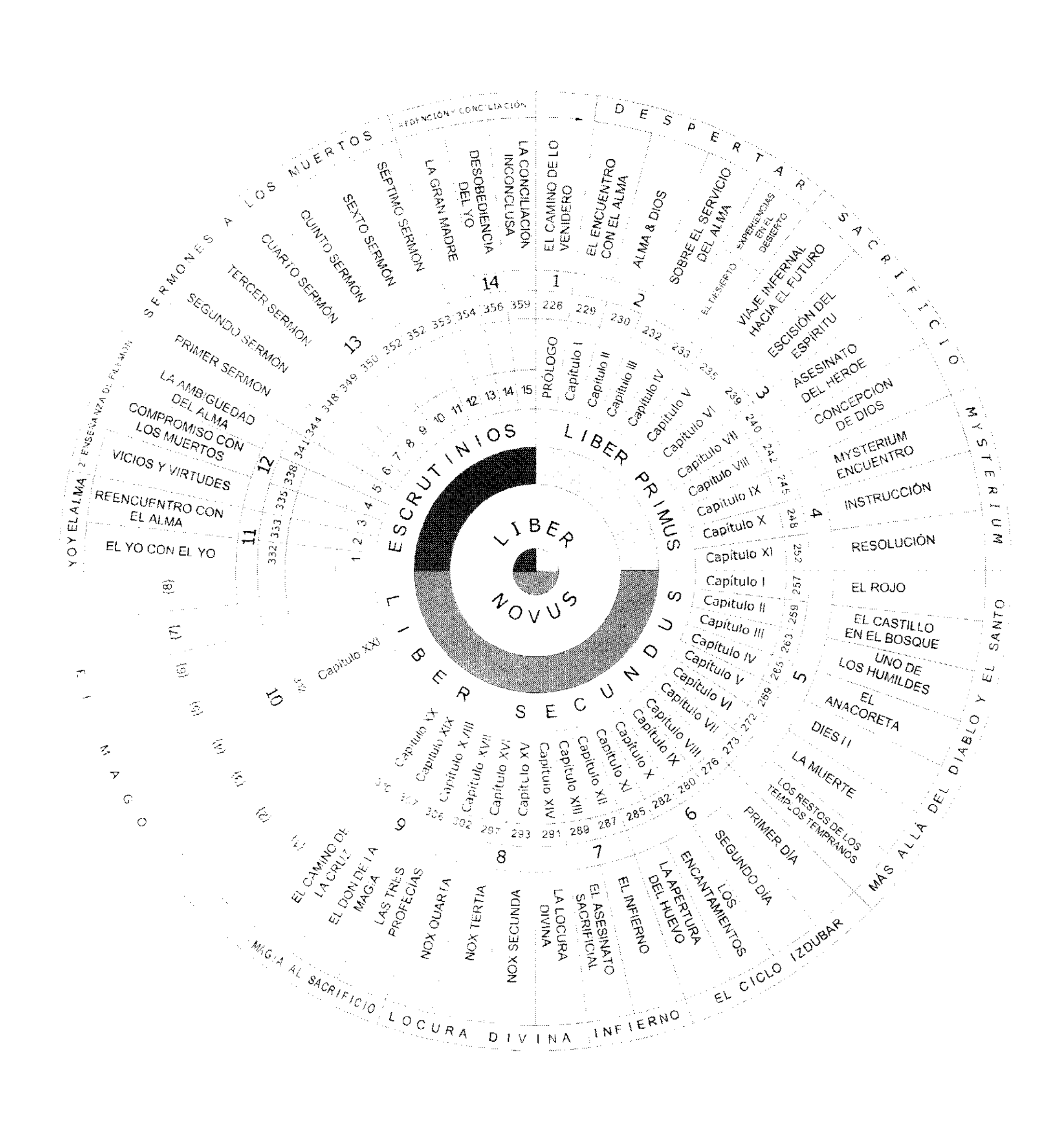
de Dios y de que hay múltiples dioses y demonios que han vuelto al hombre. Elías no puede comprender la muerte del Dios Único y que la multiplicidad de las cosas únicas es el único Dios. Salomé, con todo, parece comprender un poco: *"El ser y lo múltiple me agradan a pesar de que no sean nuevos ni duren eternamente"* (p. 358). El alma vuelve a encontrarse en un gran tormento y cuando el 'yo' se ofrece a mediar ante los dioses, le responde que ellos quieren su gracia humana, ya que los dioses sufren porque él les dejó tormento. Jung piensa lo mismo de los dioses y quiere, en cambio, la gracia divina. Los dioses le piden obediencia, que en virtud de ellos haga aquello que sabe que no quiere hacer. Jung no acepta, pues ya no hay más obediencia incondicional. Por otra parte, sostiene que los dioses están insatisfechos de saciedad y ahora, con el hombre, deben aprender la carencia. El alma (dividida en pájaro y serpiente) le trae el mensaje de los dioses y le advierte que ellos están indignados. Y aunque el alma recurre a la figura del Diablo para convencerlo, el 'yo' la descubre y así los dioses se rinden. Fue el Diablo —paradójicamente— quien ayudó a purificarlo, a liberarlo de esa obediencia de los dioses quienes, por otra parte, de tanto en tanto, se alegran de ello. Pero la unilateralidad 'diabólica' atravesó su corazón, y la herida del desgarro ardió en él (en el 'yo').

{15} *Cristo y Satán. La conciliación inconclusa*

A Filemón se le aparece Cristo como una sombra azul. Filemón le comunica que está en su jardín y que puede hallar en él y en su esposa, Baucis, un hogar. Por cierto, ellos son los anfitriones de los dioses pues: *"...le concedimos hospitalidad a tu espantoso gusano"* (p. 359). Filemón le da razones para reconocer que su naturaleza es también la de la serpiente. La sombra lo admite y le dice que le trae la belleza del sufrimiento, pues ello es lo que necesita el anfitrión del gusano.

Con este oxímoron, con esta paradoja, con esta tarea, concluye el *Liber Novus.* A modo de síntesis, presentamos el siguiente esquema general de todo *El libro rojo,* que iremos complejizando a lo largo de nuestro desarrollo.

## Diagrama general del *Liber Novus* ampliado



## Los personajes

Es innecesario que aquí demos cuenta de todos los personajes, pues nos ocupamos de cada uno de ellos a lo largo de nuestro recorrido. No obstante, ayuda a la comprensión del texto una primera visión de conjunto de los personajes principales y del lugar que ocupan. Por otra parte, téngase en cuenta lo ya señalado respecto de la 'polifonía' del texto, pues cada personaje es expresión de una suerte de 'alma múltiple'.

En relación con los personajes considérese lo siguiente:

1. Todo símbolo *es* o *puede ser* un personaje. Al tratarse de un texto simbólico, aún el 'escarabajo' puede ser considerado como tal.

2. La identidad de los personajes es fluida, mercurial. Así, en algún sentido, Elías y otros personajes son manifestaciones de Filemón. Pero tampoco el propio Filemón puede ser considerado la identidad última de otros personajes, ya que el espíritu del *Liber Novus*, en buena medida, rechaza la idea de una identidad fija y última. El hombre que no cae en el Pleroma, en la indiferenciación, es aquel que siempre está renovando su personalidad.

3. Quizá, los personajes principales son el 'yo', Filemón y la serpiente. Pareciera que Filemón es la mejor naturaleza del 'yo' pues se caracteriza por ser serpentino, por no adherirse a ningún opuesto y acoger la totalidad de la vida. El 'yo' conquista esa identidad incorporando la serpiente —la potencia oscura, el contrasentido— e intentando después una conciliación con lo celeste, representado por el pájaro.

4. No incluimos aquí algunos personajes que solo aparecen en las imágenes o en otros cuadernos, tales como Ha, Atmavictu, Ka, pero aludiremos a ellos oportunamente.

### Yo o la 'primera persona'; Jung y su 'yo'

El texto está escrito en primera persona, pero ya al comienzo, se indica que el espíritu de la profundidad le 'da la palabra'; el 'yo' se transforma en su 'siervo' y, en ocasiones, el espíritu de la profundidad lo obliga a decir determinadas cosas (cfr. *Liber*

*Primus*, cap. 1) En este sentido, puede hablarse de una polifonía del 'yo', como ya señalamos, o mejor, de una polifonía *en* el yo de Jung. Es por esta razón que, a veces, el yo parece transformarse en la primera persona del plural: *"La vida me ha llevado nuevamente hacia ti. Queremos agradecerle a la vida que he vivido..."* (*Liber Primus*, cap. 1). De hecho, en *Escrutinios*, el mismo 'Jung', su mismo 'yo', habla con su propio yo, aunque podamos interpretarlo como su 'sombra personal' (cfr. *Escrutinios*, {1}). Por lo tanto, no se trata de un 'yo' monolítico sino de un 'yo' que deviene. El yo —o si se quiere— la 'personalidad yoica' deja de ser las cosas, los hombres (mundo exterior) y luego los pensamientos, para ir incorporando aspectos de los personajes que aparecen. En definitiva, el yo descubre que el centro de su personalidad no es él mismo sino Filemón o cualquiera de los rostros del sí-mismo. Así, por ejemplo, en una oportunidad, el 'yo' siente que las palabras del mago mueven sus propios labios y que los ojos del 'yo' lo ven desde dentro. Se produce allí una integración, una unión de opuestos; el propio 'yo' exclama: *"¿Eres yo y yo soy tú?"* (*Escrutinios*, {11}). Por ello, hemos tomado como convención la denominación 'yo' para dar cuenta de un personaje, pero con el convencimiento de que su identidad se transforma, se acerca y se aleja de lo ctónico, de lo propiamente humano o de lo celeste y, de acuerdo con un recorrido circunvalante, incorpora aspectos de los múltiples personajes.

### El 'espíritu de este tiempo' y el 'espíritu de la profundidad'

Por cierto, la tensión dramática del texto se debe a que el 'yo', en definitiva, sigue los dictados de la profundidad, aunque una parte continúa vinculada al primero. Si bien su presencia es más explícita al principio de la obra, su voz o su presencia son recurrentes. Sus personalidades se definen por los mensajes, de los que nos ocupamos a largo de nuestra obra en detalle.

### Alma, serpiente, pájaro

En los inicios del *Liber Primus* leemos: *"Tuve que reconocer que solo soy expresión y símbolo del alma"* (p. 231) y también: *"Sé que todo lo que dices, alma mía, también es mi pensamiento"* (p. 235). El alma aparece bajo las formas más diversas, pero el símbolo más recurrente es el de la serpiente. La 'serpiente' aparece inicialmente en el *Mysterium* de Elías y Salomé y ése es el modo como se manifiesta el poder oscuro y a la vez creativo del alma. Poco a poco, ese poder serpentino va pasando o conectándose con el 'yo'. Por ello, Elías pierde la compañía de la serpiente y reaparece desvitalizado. La

serpiente o lo 'serpentino' es la cualidad creativa mefistofélica y se accede a ella mediante la magia, que supone un entregarse a la potencia de la psique sin intenciones y aceptando su carácter paradójico. El pájaro es la contraparte celeste del alma y aparece en menos ocasiones en el *Liber Novus*. Por otra parte, hay una unidad y diversidad del alma; pues así como la serpiente se transforma en (o es) el 'pájaro', en el cap. XXI del *Liber Secundus*, es claro que se trata de una unidad trina (alma celestial, yo o alma humana, serpiente) o acaso cuaternaria, pues según se señaló, la serpiente manifiesta una dualidad. Más abajo se indican separadamente otras personificaciones del alma: la 'muchacha pelirroja' y el 'alma-niña'.

### Filemón y el coro de personajes

Como ya señalamos, si bien en el Filemón de *El libro rojo* hay resonancias del 'Filemón' de Ovidio y, más aún, del personaje homónimo del *Fausto* II de Goethe, Filemón es un personaje peculiar, profeta del Dios venidero. Es sabido que Filemón es el personaje central, y en términos psicológicos, el 'sí-mismo' que toma muchas voces y se enmascara en numerosos personajes. De hecho, podría leerse el *Liber Novus* como la historia de Filemón y por ello mismo remitimos al lector a aquello que desarrollamos en nuestro recorrido del capítulo XXI del *Liber Secundus* y en *Escrutinios*. Basta decir que Filemón, sabio pagano de tonalidades herméticas y gnósticas, es el personaje de sabiduría 'serpentina' que elabora con consciencia la oscuridad que debe ser asumida por la personalidad total. Filemón ama su propia alma, asume la tensión sentido/contrasentido y así es capaz de amar al prójimo. Como se indica más abajo, en la referencia a la imagen 154 de *El libro rojo*, Filemón es una suerte de Hermes. Por otra parte, Filemón aparece junto a Baucis, su esposa, aunque este personaje no actúe. Ello sugiere, sin embargo, que Filemón y Baucis responden al paradigma del matrimonio místico que puede tomar otras formas. Por ello, en *Escrutinios,* {15} el propio Filemón asimila 'Filemón y Baucis' a 'Simón el Mago y Helena'.

### Elías y Salomé

Elías y Salomé podrían haber sido llamados Simón el Mago y Helena y, de hecho, corresponden a la *sycygía* masculino-femenina que reaparece en el *Liber Novus* en la pareja erudito-hija (*Liber Secundus*, cap. II), bibliotecario-cocinera (caps. XIV–XVII) y en Filemón y Baucis. Por cierto, Elías representa el *Logos* superior unido a Salomé, un *Eros* inferior y remite inicialmente al profeta bíblico, pero no debe olvidarse,

que se trata de un 'arquetipo constelado', es decir, de una forma simbólica de gran vitalidad en el simbolismo de las tradiciones. Ello parece deberse a que Elías, casi igualado a Moisés o a Enoch en rango, fue visto como alguien que pudo ascender ya sea a lo divino, o a una morada más allá de la muerte. Quizá esto permite comprender que en Malaquías 3, 23-24, se lo presente como quien volverá a Israel para traer a los israelitas el arrepentimiento antes del día del juicio. Por cierto, en el Nuevo Testamento —al menos en San Lucas y San Mateo, no así en San Juan— hay una asimilación con Juan Bautista, quien realiza su ministerio de arrepentimiento en el espíritu y poder de Elías y así, aparece sobre todo como el precursor de la era mesiánica. Es altamente significativo que aparezca en los Sinópticos junto con Moisés en el monte Tabor, en la experiencia de la transfiguración. En una carta al P. Bruno, fechada en 1953, Jung toma el ejemplo de Elías para explicarle la existencia de un arquetipo y el fenómeno de recepción que se da porque un arquetipo vivo produce nuevas formas. Elías muestra su vitalidad en el cristianismo, en el Islam —identificado con Khidr— e incluso en la alquimia. El caso de Salomé es más evidente, pues representa, en principio, una figura femenina inferior, cuya baja condición espiritual se manifiesta, entre otras cosas, por medio de su ceguera. No obstante, tanto la transformación de Salomé cuanto la referencia al *Evangelio de los egipcios* (*Liber Primus*, cap. x) sugiere que en esta figura no debe verse *solamente* a la impía y cruel hija de Herodes sino una suerte de Sophía hundida en la oscuridad de la materia que llama para ser rescatada. De hecho, a diferencia de Elías que pierde su poder serpentino, Salomé se transforma y su personalidad reaparece con mayor sabiduría hacia el final del *Liber Novus*.

### El Diablo y Satán. Hombre diabólico

El capítulo i del *Liber Secundus* se denomina "El Rojo". Se trata del 'Diablo', un personaje que en definitiva mantiene cierta tendencia pagana en el mundo cristiano. Un rasgo central de este personaje es que parece representar la vitalidad y lo instintivo, la alegría representada en la danza como contraparte de la seriedad del cristianismo ascético y trasmundano encarnado por el anacoreta. De hecho, el 'yo' asume esa porción de alegría, aunque "El Rojo" no parece ser capaz de asimilar la seriedad que el 'yo' le transmite. Por esta razón, "El Rojo" y el anacoreta terminarán unidos en una relación decadente. Bien diversa es la figura de Satanás, que representa la fuerza del mal que Cristo sepultó en el Infierno y que ahora retorna, dando lugar a

Satán a protestar por la "conciliación de los opuestos" (*Liber Secundus*, cap. xxi {6} p. 328). Asimismo, hay una distinción entre 'Mefistófeles' (que en sentido estricto no aparece como 'personaje') y Satán; el primero es serpentino, es la oscuridad de lo que transforma y mueve, mientras que este último es el mal, comprendido como inmovilidad. Expresión personificada del mal radical es el 'hombre diabólico' que aparece en el *Liber Secundus*, capítulo xii, titulado "El infierno", cuyos caracteres describimos en nuestro comentario.

### Los reflejos de Elías y Salomé:
*Anciano erudito y bella hija prisionera. Bibliotecario y cocinera. Amfortas y Kundry*

La unión de lo masculino y lo femenino, que toma como modelo arquetípico, hacia el final del *Liber Primus* (*Mysterium*, capítulos ix a xi), las figuras de Elías y Salomé, se retoma en una clave más mundana por lo menos en dos oportunidades. En el *Liber Secundus*, capítulo ii, el 'yo' llega a la casa de un anciano erudito que mantiene prisionera en su castillo a su bella hija. Comprender a la bella hija, reconocerle su valor intrínseco, da cuenta de un cierto movimiento en dirección a la asimilación de lo femenino y, a la vez, conduce a una desidentificación del saber como mera erudición. Similar es la situación del bibliotecario, un hombre ilustrado y escéptico, frente a su cocinera, una mujer humilde y devocional. En este caso, más moderadamente, el 'yo' llega a un entendimiento mayor con la cocinera que con el bibliotecario. (*Liber Secundus*, capítulos xiv a xvii). Obsérvese que, en ambos casos, el varón está atado a la mujer de un modo inconsciente; el erudito ve en su hija a su esposa fallecida, y el bibliotecario parece depender de la buena cocina de esa simple mujer. Al final del cap. xvii, cuando el bibliotecario y la cocinera participan de una representación paródica y asumen los personajes de Amfortas y de Kundry, se puede advertir que la tensión superficial entre la ciencia (bibliotecario) y la religión devocional (cocinera) es, a la vez, la del poder y el orden masculinos (Amfortas) y la fuerza vital instintiva (Kundry), que no dan cuenta del fondo oscuro de lo inconsciente, que irrumpe como locura, intentando compensar y enlazar estos polos aparentemente irreconciliables.

### Uno de los inferiores

El capítulo ii del *Liber Secundus* lleva por título "Uno de los inferiores". El personaje central es un hombre de modesta condición que encarna todos los lugares comunes del vulgo. Encandilado por la vida urbana y por el cine, manifiesta resentimiento ha-

cia quienes representan el poder y celebra el asesinato de cualquier soberano. Representa la orfandad espiritual del hombre común que carece de los referentes simbólicos del pasado. No es consciente de su grave estado de salud y de su total indigencia.

### Amonio, el anacoreta

Un cristiano de los primeros siglos que fue pagano y, habiéndose entregado al cristianismo de lleno, vive en oración, en la soledad del desierto. Su fuente de inspiración son los Evangelios. Abandonar el mundo e irse al desierto sin buscarse a sí mismo supone exponerse a ser succionado por el desierto. Una gran esterilidad se había instalado en su vida, pero bastó que alguien le mostrara su sombra para que todo se derrumbara. El 'yo' dice que el abandono del mundo no sirvió de nada al solitario, pues el desierto lo absorbió y quedó como hijo de la tierra *"...completamente tierra y no sol"* (p. 271). Amonio fue al desierto, no para encontrarse con él mismo, sino para encontrar el sentido de los Evangelios y, por no asumir su propia oscuridad, vio al 'yo' como el diablo, pues él sí la ha visto y aceptado, y —dice— ha comido la tierra y bebido el sol, y en consecuencia se ha convertido en un árbol que enverdece.

### Los muertos y algún muerto o muerta. 'La muerte'

Los 'muertos' aparecen a veces en tumulto y otras veces individualizados. Los muertos en tumulto muestran una personalidad bien definida en los "Sermones a los Muertos" (*Escrutinios*, {6} a {12}). Son los cristianos que rechazaron su fe, pero que aún deambulan perdidos porque no acaban de comprender que deben asumir la tensión de opuestos, la enseñanza que en última instancia proviene del ser de Abraxas. Ahora bien, ya en el *Liber Secundus*, capítulo xxi {4} el 'yo', a través de su alma-serpiente, accede al infierno y se encuentra con un muerto, un 'condenado' a muerte que vive en la nimiedad. Una vez más, los muertos —al menos estos que rondan a los vivos— parecen vivir una vida indiferenciada y requerir de la vida terrena. Un caso parecido es el de la 'muerte' sedienta de sangre, y que ya preanuncia la comunidad de aquellos muertos cuya vida fue incompleta. Pero 'la muerte' como tal (en el *Liber Secundus*, capítulo iv, 'La muerte'), ya no los muertos, es capaz de enseñar. Al menos la muerte personificada en el "moreno" de algún modo le hace ver, el 2 de enero de 1914, la inevitabilidad de la muerte masiva que se aproxima y que sabemos anticipó la Primera Guerra Mundial. Pero, en un nivel más profundo, la muerte le enseña la necesidad de aceptar el contrasentido del espanto de la sangre y el crimen. Algo

diferente es 'la muerte', el "moreno de ojos dorados" que aparece ya, en 1916, y le advierte que trae la abstinencia de la alegría y el padecimiento en el hombre (*Escrutinios*, {13}).

### Izdubar

El gigante héroe-Dios Izdubar concentra el saber arcaico de Oriente que fenece en Occidente y debe ser renovado. En nombre 'Izdubar' es la corrupción de 'Gilgamesh', el héroe babilónico que fracasa en su búsqueda de la inmortalidad. Izdubar es un gigante de cuya cabeza se yerguen dos cuernos de toro, su rostro arrugado es pálido y amarillento, su barba rizada está ornada con piedras preciosas, lleva una coraza negra y, en su mano, tiene la fulgurante doble hacha con la cual mata toros (*Liber Secundus*, caps. VIII–XI). Izdubar es, por así decirlo, la materia arcaica a partir de la cual renace el Dios.

### Otras formas del alma desamparada: la muchacha pelirroja y el alma-niña

Agrupamos dos personajes que personifican al alma en situaciones de indigencia. La primera es una muchacha pelirroja que se debate contra el mal (*Liber Secundus*, cap. XII), y la segunda es el alma de una niña asesinada que exige al 'yo' un sacrificio espantable: comerle el hígado al cadáver. En ambos casos, se muestra al 'yo' y a su alma en situación de indigencia frente al mal. El único recurso es el sacrificio, así se lo asume y se lo enfrenta, pues el mal es por definición incapaz de sacrificio.

### Los Cabiros

Estos personajes míticos juegan un rol central en el *Liber Secundus,* (cap. XXI {3}). Se trata de potencias vinculadas al fondo oscuro de la materia que se presentan al 'yo', otorgándole el título de "señor de la naturaleza inferior", pues su anterior gesta lo hace merecedor de tal dignidad. Y el 'yo' se sorprende de que tales seres elementales y primordiales se le presenten como sus súbditos. Jung señaló, en sus textos teóricos, que los Cabiros son propiedades secretas de la imaginación que manifiestan una autonomía respecto de la consciencia y muchas veces interfieren con ella.

### El Cuervo

Aunque es un personaje menor que aparece solamente en el *Liber Secundus,* (cap. XXI {6}) representa en este caso —más allá de sus connotaciones míticas— una mirada

perspicaz pero destructiva en relación con el amor. El Cuervo conoce la distinción entre amor terreno y amor celeste, pero no parece sospechar que el camino es su conciliación.

### El hijo no engendrado. El alma renovada

En el *Liber Secundus*, (cap. xxi {7}) el 'yo' advierte que su 'alma prostituta', luego de haber experimentado la unión del amor terreno y celeste, quedó secretamente embarazada de una potencia de la oscuridad que reclamará la corona de toda la labor realizada. Así, nace el hijo no engendrado, el hijo renovado, que es su alma que se aleja a los cielos y lo deja en soledad.

### Hap

No es en sentido estricto un personaje, pero su presencia simbólica merece que lo tengamos en cuenta. En Egipto, Hap es uno de los cuatro hijos de Horus representado en uno de los vasos canópicos que acompañaban los cuerpos momificados. Su cabeza es de babuino, protege los pulmones, es guardián del norte y está bajo la custodia de la diosa Nephtys. En *Escrutinios*, {4} la sombra de una muerta necesita del 'símbolo' Hap para poder acceder al mundo de los vivos. En el contexto correspondiente, intentamos una interpretación del significado de este personaje-símbolo para *El libro rojo*.

### La Sombra Azul

La figura de Cristo aparece, por así decirlo, en veladuras. Es una 'Sombra Azul' en lo alto de los árboles a la que se le dificulta comprender dónde está. Son sus palabras la que cierran el *Liber Novus*, pues habiéndose enterado de que está en el jardín de Filemón, que dio hospitalidad al gusano, le anuncia que le trae la belleza del sufrimiento. (*Escrutinios*, {15} *in fine*.)

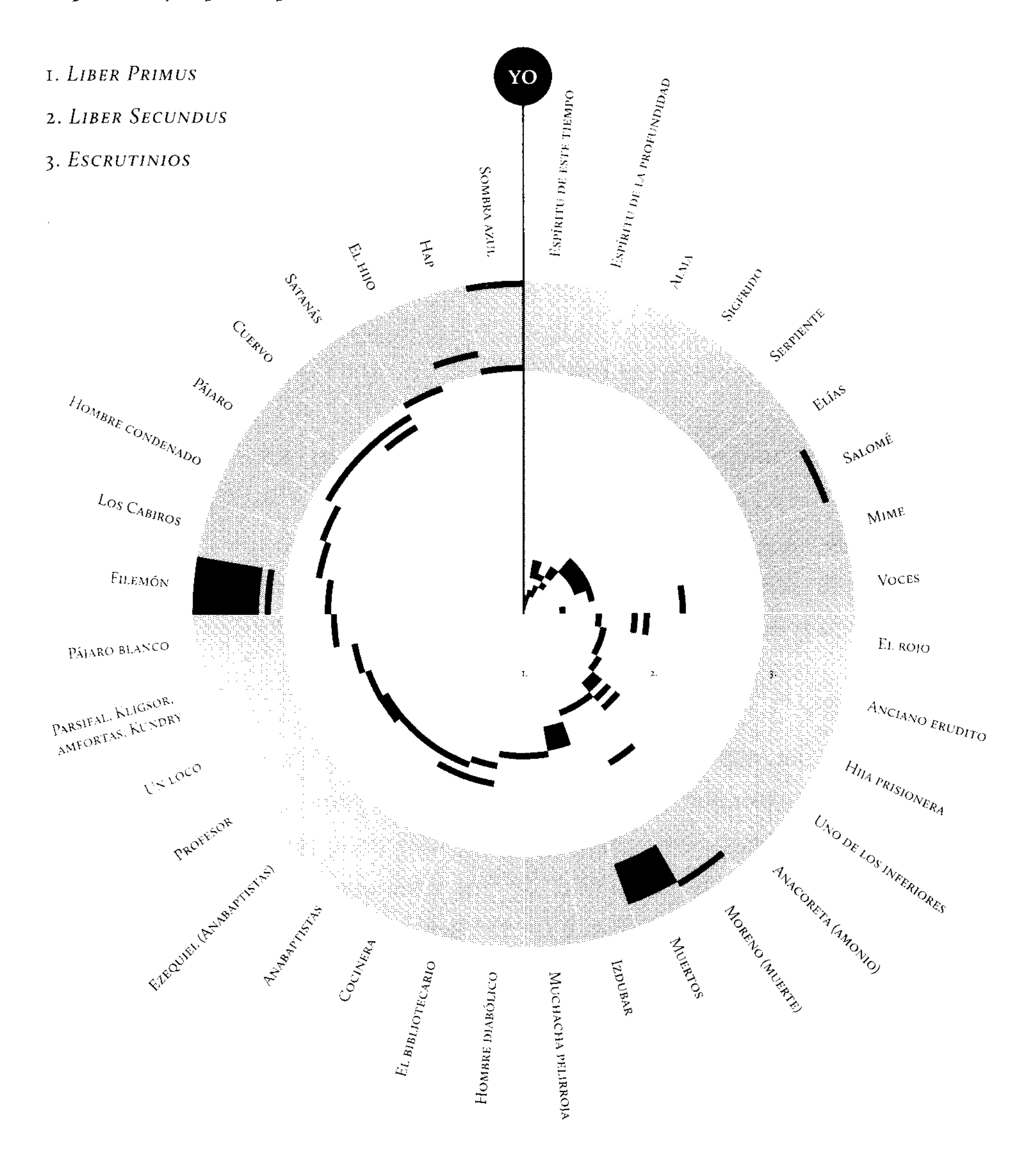
### Profesor–psiquiatra y supervisor

Representan el *status quo* de la psiquiatría convencional, encerrada en sí misma e incapaz de distinguir entre la locura enferma y la locura divina. El Profesor es quien dirige el interrogatorio y determina que el 'yo' padece de una psicosis, 'paranoia religiosa'. El supervisor cumple estrictamente sus órdenes (*Liber Secundus*, caps. xv–xvi).

### El loco y los locos (anabaptistas)

Un loco anabaptista llamado Ezequiel, un hombre barbudo con cabellera desgreñada y ojos brillantes y tétricos, aparece en un sueño dentro de una visión y representa la locura enferma, producto de quien se ha unilateralizado y es poseído por el espíritu (*Liber Secundus*, cap. xv, pp. 293-294). A diferencia de los muertos que vienen de Jerusalén, pues no encontraron lo que buscaban, estos anabaptistas simbolizan un hundimiento en el fanatismo religioso.

A continuación, presentamos un esquema en donde puede ubicarse la aparición de los personajes principales.[5]



## Sobre las imágenes de *El libro rojo*

Es evidente que las imágenes de *El libro rojo* no son meras ilustraciones, sino que tienen como propósito 'amplificar' las visiones, es decir, poder retomarlas simbólicamente en un contexto más amplio para llegar a asimilarlas. Aunque no contamos con todas las dataciones, muchas imágenes fueron realizadas años después del relato inicial de las visiones e incluso de los comentarios del propio Jung. Esto significa que, salvo para el caso del *Liber Primus*, la lista de imágenes no guarda un orden secuencial y, además, sugiere una aproximación no lineal o discursiva a la obra. Abordar la obra desde las imágenes rompe con su estricta cronología y ayuda a ingresar desde una aproximación transversal o sinóptica que podría denominarse "kairológica", pues nos acerca más al *kairòs*, al sentido supraverbal del texto.

Desde cierto punto de vista, *El libro rojo* cuenta con los siguientes tipos de imágenes:

1. Imágenes (más) alegóricas o ilustrativas. Tal es el caso del "asesinato del héroe" (*Liber Primus*, cap. VII) en donde se ve la imagen [imagen IV (V)] del asesinato de Sigfrido: dos hombres disparan por la espalda a un tercero que parece precipitarse en un abismo. Por cierto, téngase en cuenta que, como los fenómenos son esencialmente simbólicos, en ningún caso la imagen es meramente ilustrativa.

2. Imágenes estrictamente simbólicas que, además, ilustran los acontecimientos visionarios. Tal es el caso de la inicial historiada 22 (*Liber Secundus*, cap. V), que por un lado, 'ilustra' las plegarias que el 'yo' de Jung eleva al sol en el desierto, al escarabajo y a la madre tierra; pero, por el otro, sugiere un proceso simbólico de integración de lo alto y lo bajo, de lo pagano y lo cristiano (cfr. cruz con la serpiente).

3. Imágenes estrictamente simbólicas que no solamente ilustran los acontecimientos visionarios sino que operan como verdaderos *yantras*, como símbolos que ayudan a *operar* una transformación. El caso más obvio es el de los encantamientos (*Liber Secundus*, cap. X), donde hay imágenes que ilustran lo que está ocurriendo: una incubación mediante la utilización de una concentrada recitación mágica; pero también simbolizan el proceso oculto y sobre todo, lo procuran.

4. Imágenes simbólicas que no guardan una relación explícita con los acontecimientos de *El libro rojo*, aunque es evidente que están amplificando y estimulando el proceso. En este grupo, habría dos tipos de imágenes:

   a) Las que introducen personajes no consignados en el texto de *El libro rojo*, pero que contienen alguna leyenda explicativa. Asimismo, en algún caso hay información adicional en algún cuaderno de Jung aún no publicado en su totalidad. Tal es el caso de la imagen de Atmavictu, personaje que no aparece como tal en *El libro rojo*, más allá de que haya sido una identidad de Filemón.

   b) Imágenes 'mudas' de las cuales no tenemos información alguna ni tampoco se evidencia una referencia *explícita* al texto. El caso más notable es la secuencia de imágenes ubicadas después del capítulo XIII del *Liber Secundus*. No contamos con indicaciones, más allá de algún detalle referido a las runas, al cual aludiremos oportunamente. Es evidente, no obstante, que se trata de una elaboración de lo ocurrido y que es posible intentar una interpretación simbólica.[4]

A continuación, nos limitamos a una descripción de todas las imágenes de *El libro rojo*, con el agregado de alguna información cierta que ayude a su comprensión. El significado de *algunas* de estas imágenes se retoma con más detalle en el curso de nuestro recorrido comprensivo por todo *El libro rojo*.

## Imágenes del *Liber Primus*

### El camino de lo venidero

### Prólogo

(fol. I r.)

—Inicial historiada: en primer plano la inicial "D". En su interior puede verse la imagen de una serpiente coronada estirada verticalmente, surgiendo de una vasija con fuego. En segundo plano se divisa una ciudad costera, el fondo del mar con su fauna y flora y, en lo alto, el cielo con el sol y la luna cuya posición forma parte de una banda que lleva inscriptos los signos zodiacales.

—Inicial historiada: en primer plano una "W" y detrás de la letra varias plantas que surgen de la tierra.

### Capítulo I: "El reencuentro del alma"

(fol. I v.)

—Inicial historiada: dentro de la inicial "D" se encuentra un pájaro blanco. Jung lo equipara con su alma. Para saber qué se dice sobre la paloma en la alquimia ver *OC* 14/1, § 78.

### Capítulo II: "Alma y Dios"

(fol. II r.)

—Inicial historiada: en la parte superior de la inicial "S" encontramos el pájaro blanco elevándose, en la parte inferior está la serpiente y sobre la izquierda puede observarse un árbol. En el capítulo V, "El árbol filosófico" (§§ 415-417) de la *OC* 13, Jung comentó la relación del pájaro y la serpiente con el árbol.

### Capítulo III: "Sobre el servicio del alma"

(fol. II v.)

—Inicial historiada: una "U" y en menor tamaño una "e" correspondiente al diptongo Ü que forma la inicial ubicada encima de una casa de dos plantas.

Capítulo iv: "El desierto"

(fol. iii r.)

—Inicial historiada: aparece una "D" en la cual se enrosca una larga serpiente, de tal modo que rodea la imagen y su cabeza se aproxima a la cola. Dentro de ambas se encuentra un hombre vestido de blanco.

"Experiencias en el desierto"

(fol. iii r.)

—Inicial historiada: una "E" dentro de la cual hay dos círculos con tres círculos más dentro de cada uno.

Capítulo v: "Viaje infernal hacia el futuro"

(fol. iii v.)

—Inicial historiada: una "H" dorada y detrás una suerte de árbol de palmera rojo de largas ramas u hojas en punta del cual caen gotas también rojas.

—El hombre vestido de blanco en un antro, con la serpiente y un murciélago en la parte superior izquierda.

—El héroe rubio herido en la cabeza, un sol rojo y, en el medio de ambos un gran escarabajo negro. Representan el escenario de la visión que anticipa la muerte y resurrección del héroe.

Capítulo vi: "Escisión del espíritu"

(fol. iv r.)

—Inicial historiada: una "Z" a lo largo de cuya diagonal aparece una serpiente que escinde la parte inferior derecha, compuesta por lanzas rojas sobre fondo violáceo, de la parte superior izquierda compuesta por guardas redondeadas color violeta con fondo rojo.

Capítulo vii: "Asesinato del héroe"

(fol. iv v.)

—Inicial historiada: una "H" y detrás un féretro con seis largas velas. Representa el velatorio de la muerte del héroe.

—Dos hombres disparan por la espalda a un tercero que parece precipitarse en un abismo. Representa el asesinato de Sigfrido.

### Capítulo viii: "Concepción de Dios"

(fol. iv v.)

—Inicial historiada: una "G" sobre una gran flor de cuatro pétalos.

—[LO iv (v)] Una guarda rodea un texto que contiene un mensaje del espíritu de la profundidad: *"Yo he concebido tu germen, tú, hombre venidero".* La guarda consiste en una vasija de la cual parecen emanar (o llegar) a izquierda y derecha cuatro columnas de color marrón, verde, violeta y naranja respectivamente; luego de encolumnarse a cada lado, desembocan en una estrella de ocho puntas multicolor que contiene otra pequeña estrella dorada en su centro que corona toda la imagen. Si la imagen se la concibe a la inversa, se puede afirmar que de la estrella surgen a cada lado cuatro columnas o guardas de color que, luego de descender por izquierda y derecha, desembocan en la vasija. Téngase en cuenta que los colores de la parte superior son de arriba hacia abajo: marrón, naranja, violeta, verde, mientras que en la parte inferior siguen el orden ya mencionado.

(fol. iv r.)

—[LO iv (r)] Otra guarda que continúa con el mensaje del espíritu de la profundidad, está ilustrada con flores en la parte inferior y en los costados. Una estrella dorada de ocho puntos corona la ilustración, a la izquierda hay un león y a la derecha un aguador, acaso en alusión a Acuario. El texto termina diciendo que el astro de su nacimiento es una estrella errante y en transformación que, como una de tantas maravillas, anuncia que es un Dios verdadero.

### Capítulo ix: "*Mysterium*. Encuentro"

(fol. v v.)

—El hombre de blanco (presumiblemente el 'yo' de Jung) está sentado a la izquierda, a su lado hay un anciano parado (Elías) y una joven (Salomé) con túnicas largas y a sus pies la serpiente. Detrás y a la derecha puede verse una construcción

blanca estilizada que, en sentido amplio, es de estilo 'medio-oriental'. La imagen está enmarcada por una guarda que contiene en la parte inferior derecha a una suerte de Medusa que se enrosca con sus formas serpentinas en los rayos o puntas azulino-violáceos que emanan de un rombo del mismo color, con una cruz dorada en su centro.

### Capítulo x: "Instrucción"

(fol. vi r.)

—Inicial historiada: una "B" sobre un fondo con cinco llamas.

### Capítulo xi: "Resolución"

(fol. vi v.)

—Inicial historiada: aunque está deteriorada puede observarse una "L" serpentina que ata un hombre a una cruz. Alude a la crucifixión que padecerá el 'yo' de Jung.

## Imágenes del *Liber Secundus*

### Las imágenes de lo errante

(p. i)

—Inicial historiada: una "D" cuya vertical está recorrida por lo que parece un sistema circulatorio sanguíneo, rojo y violáceo. Por la parte curva asciende una planta en flor y en el centro hay un ojo.

### Capítulo i: "El Rojo"

(p. 2)

—Inicial historiada: una "D" en cuyo fondo puede apreciarse un hombre que porta un cuerno (conquistado a Sigfrido) como un centinela en lo alto de una torre. Corresponde a la primer visión del *Liber Secundus*.

Capítulo ii: "El castillo en el bosque"

(p. 5)

—Inicial historiada: una "D" sobre un cuadro nocturno. Se aprecia un castillo reflejado sobre un lago y el bosque alrededor. Corresponde al escenario de la visión.

Capítulo iii: "Uno de los inferiores"

(p. 11)

—Inicial historiada: una "E" sobre un fondo de piedras coloradas que dan la impresión de estar mirando hacia lo profundo.

Capítulo iv: "El anacoreta"

(p. 15)

—Inicial historiada: una "D" en el centro de dos cuadrados, uno dentro de otro, cuyos estilos se asemejan quizá a laberintos.

Capítulo v: "Dies ii"

(p. 22)

—La imagen muestra un suelo que sugiere el desierto y contiene formas humanas estilizadas, acaso referidas a los anacoretas identificados con su medio. Por encima de este suelo con palmeras hay un fondo azulino con el mismo estilo que el anterior, es decir, con formas geométricas laberínticas. En la parte superior un sol dorado de dieciséis rayos corona la imagen. En el centro, en una suerte de cartucho vegetal, hay un árbol doble con raíces hacia arriba y hacia abajo que se bifurcan. En "El árbol filosófico" (1945) Jung explicó: *"Así, el hombre que echa raíces simultáneamente en lo inferior y en lo superior es cuasi tanto un árbol erguido como invertido. La meta no es la altura, sino el centro."* (*OC* 13, § 333). Sobre el "árbol invertido" Jung se explaya más detalladamente en §§ 410 s. A la izquierda del cartucho hay un escarabajo, una piedra, una serpiente violácea enroscada a una cruz dorada y un escarabajo solar alado, todos en dirección ascendente y desembocando en un rayo del sol. A la derecha se repite una escena parecida, pero descendente: de un rayo del sol surge el escarabajo solar alado con una cruz, una cruz violácea con una serpiente dorada, un escarabajo

que trae un sol naciente a la tierra. Por cierto, es una imagen de renovación solar y de integración de lo pagano y lo cristiano.

### Capítulo vi: "La muerte"

(p. 29)

—Inicial historiada: una "D" aparece en el marco superior izquierdo. Forma parte de un recuadro poblado de figuras humanas y serpentinas multicolores que rodean a un ser serpentino que surge de una esfera rojiza.

### Capítulo vii: "Los restos de templos tempranos"

(p. 32)

—Inicial historiada: una "U" al margen de un cuadrado. Dentro hay un gran círculo con dos óvalos cuyos centros están ocupados por dos figuras. La figura está realizada como si estuviera formada por mosaicos, semejantes a los que hay en Rávena, que impresionaron mucho a Jung cuando estuvo allí entre 1913 y 1914.

### Capítulo viii: "Primer día"

(p. 36)

—Izdubar: La leyenda debajo de la imagen dice: "Esta imagen fue pintada en la Navidad de 1915". En la parte inferior de la imagen puede verse a Jung pequeño, arrodillado ante el gigante. El fondo de la imagen está lleno de imágenes serpentinas y a derecha e izquierda de la parte inferior hay cocodrilos. No es necesario que nos detengamos aquí en Izdubar, su cuernos, hacha y atuendos, de los que nos ocupamos en el lugar correspondiente.

(p. 37)

—Inicial historiada: una 'E' en un cuadrado, a la derecha un hombre con una suerte de recipiente de donde surge una gran serpiente con cabeza de ocho puntas de diverso color. Casi en el centro de la imagen hay una serpiente enroscada con una estrella dorada de ocho puntas en el centro.

—Inicial historiada: una 'I' con una serpiente amarilla enroscada en el centro, una serpiente a cada lado y cuatro insectos alados en cada esquina.

(p. 44)
—Izdubar yace en el suelo y un hombre abre los brazos en una noche estrellada. El texto dice: "*...permanecí junto a él durante la larga y fría noche*".

(p. 45)
—Un hombre sostiene un especie de mándala cuyo centro lo ocupa un huevo y la cúspide, una estrella. Ambos están unidos por una figura serpentina. Debajo dice: "Atharva-veda 4, 1, 4". Atharva-veda 4, 1, 4 es una fórmula mágica para el fortalecimiento de la masculinidad, la cual refiere a la sanación del Dios toro herido, Izdubar, sobre la que se hace referencia en el texto.

(p. 46)
—Inicial historiada: una 'Z' con un huevo de oro en la parte inferior, serpientes en el suelo y otras enroscadas en una suerte de portal.

## Capítulo x: "Los encantamientos"

(pp. 50-61)
Aparecen doce encantamientos sucesivos utilizados para incubar al Dios. Nos referimos brevemente a algunos de ellos, pues en el lugar correspondiente nos detenemos en cada encantamiento.

(p. 54)
—Puede observarse una serpiente dentro de una suerte de volcán en erupción, cuya lava surge de las fauces de la misma. El título de la imagen es "Brahmanaspati", Dios de la prédica o la veneración, que tomando el lugar de Agni representa el elemento de luz y fuego en general. El 3 de enero de 1917 Jung anotó en "Sueños": "*En Liber Novus al día siguiente la imagen de la serpiente III Incent*" [Estímulo para el día siguiente, la imagen de la serpiente III en el "Liber Novus"] (*AFJ*, p. 1). Parece referirse a esta imagen.

(p. 55)

—Una barca guiada por un remero lleva al sol. Debajo, en el agua, hay un monstruo marino en forma de pez. En el antiguo Egipto la barca del Sol era un motivo frecuente. La barca era vista como el vehículo de movimiento típico del Sol. En la mitología egipcia, el Dios del Sol luchó contra el monstruo Apophis que en su viaje diario por el cielo intentó devorar la barca del Sol. Jung escribió que la lucha con el monstruo del mar representaría el intento de liberar la conciencia del yo del atrapamiento por medio de lo inconsciente. Normalmente el remero es Horus, el de cabeza de halcón. El viaje nocturno del Dios del Sol por el inframundo está representado en el *Amduat*, un libro que ha sido considerado un proceso de transformación simbólica.

(p. 59)

—Hay una especie de sol-huevo que se eleva desde la barca que ahora cambió de forma. El título de la imagen dice: "*hiranyagarbha*". En el Rig Veda, *hiranyagarbha* es la semilla originaria de la que nació *Brahmā*.

(p. 61)

—Puede apreciarse un monstruo similar al de la página 29 que mira al huevo con las fauces abiertas.

(p. 63)

—Aquí aparece un árbol que integra los doce encantamientos. Dentro de sus raíces incuba el huevo. También detallamos esto en la parte correspondiente.

(p. 64)

—Es la apretura del huevo (4 de febrero de 1917), del cual surge un tremendo fogonazo y un hombre se prosterna ante él. Representa la resurrección de Izdubar. El título de la imagen dice: "*çatapatha-brahmanam* 2, 2, 4", donde se presenta la base cosmológica para el *Agnihotra*, la ofrenda en el fuego consagrado. Comienza con la descripción de cómo Prajapati, impulsado por el deseo de reproducirse, da a luz a Agni desde su boca. Prajapati se ofrece a sí mismo a Agni y se salva de la muerte, pues estaba a punto de ser devorado. El *Agnihotra* (literalmente: sanación de fuego) es un ritual védico que se lleva a cabo durante el amanecer y durante el ocaso. El que lo ejecuta se purifica, enciende un fuego sagrado, canta versos y pronuncia la plegaria a Agni.

### Capítulo XI: "La apertura del huevo"

(p. 69)

—Una esfera central rodeada de otras, algunas con ciertos dibujos. Tienen un parecido con la imagen de la página 60.

(p. 70)

—Un fuego se eleva contenido por lo que fue la barca y destruye una estructura.

(p. 71)

—Tres formas serpentinas se enroscan entre sí y a una estructura cuyas convergencias tienen una suerte de estrellas. Según una entrevista que Jung dio, podría relacionarse con la relación que tenía con Emma Jung y Toni Wolff: "Ve usted estas tres serpientes enroscadas entre sí. Así luchamos nosotros tres con este problema" (*Liber Secundus*, p. 287, n. 139). Pareciera que la imagen tiene una significación arquetípica más profunda.

(p. 72)

—Seis círculos se proyectan en forma cónica, por pares. El par central (superior anaranjado, inferior rojo) opone sus circunferencias y los laterales (superior azul o violáceo, inferior verde) comparten el vértice.

### Capítulo XII: "El infierno"

(p. 75)

—Dos semicírculos con cuatro círculos concéntricos se tocan en el lugar donde se encuentra una imagen compuesta de gruesas líneas serpentinas.

### Capítulo XIII: "El asesinato sacrificial"

(p. 79)

—Cuatro círculos (izquierda verde, superior rojo, derecha azul, inferior rojizo) se ordenan dentro de varios concéntricos. Toda la imagen está hecha semejando mosaicos.

(pp. 80-97)

—Comienza una larga serie de dieciocho figuras mandálicas de las cuales prácticamente no tenemos referencia alguna. En síntesis, puede apreciarse cómo la figura es fecundada por un elemento externo: primero desde abajo, luego desde arriba. La serie termina con un mándala ovoide orientado hacia abajo, en un ámbito acuoso y regulado desde las cuatro direcciones. En esta serie, en las imágenes 89, 94 y 95, interviene el secreto de las runas, sobre las cuales nos referimos en el lugar pertinente. (*Liber Secundus*, p. 290, n. 153 y p. 291, nn. 154-155).

## Capítulo xv: "Nox secunda"

(p. 105)

—Descripción del propio Jung en "Sobre el simbolismo del mándala" (*OC* 9/1, 11, § 682): *"En el centro hay una estrella. El cielo azul contiene nubes doradas. En los cuatro puntos cardinales vemos figuras humanas: arriba, un viejo en actitud de contemplación, y abajo, Loki o Hefestos con llameantes cabellos rojos y con un templo en la mano. A la derecha y a la izquierda, de pie, dos figuras femeninas, una oscura y otra de color claro. Con ellos quedan indicados cuatro aspectos de la personalidad, o cuatro figuras arquetípicas que pertenecen, por así decir, a la periferia del sí-mismo. Las dos figuras femeninas son reconocibles sin más como los dos aspectos del anima. El viejo corresponde al arquetipo del sentido o del espíritu, y la figura de abajo oscura, ctónica, a la antítesis del sabio, es decir, al elemento mágico (en ocasiones destructivo) luciferino. En la alquimia es Hermes Trismegisto versus Mercurius, el "pícaro" (trickster) evasivo. El círculo que encierra de modo inmediato el cielo contiene formas de vida semejantes a los protozoos. Las dieciséis esferas de cuatro colores que siguen hacia fuera proceden de un motivo originariamente ocular, representando por eso consciencia observadora y diferenciadora. Del mismo modo, los ornamentos del círculo siguiente, abiertos hacia el interior, significan una especie de recipientes que vierten su contenido en dirección al centro".*

(p. 107)

—La figura de un mándala compuesta de un aro periférico y una cruz que confluye en un círculo, cuyo centro lo ocupa una estrella.

(p. 109)
—Un hombre cuyo corazón es clavado por la lanza de un guerrero. Debajo una serpiente. Título de la imagen: *"Este hombre material se elevó demasiado en el mundo espiritual, pero allí el espíritu le atravesó el corazón con el rayo dorado. Cayó encantado y se desvaneció. La serpiente, que es el mal, no pudo permanecer en el mundo del espíritu".*

(p. 111)
—Una serpiente muerta desangrándose. Epígrafe de la imagen: *"La serpiente cayó muerta en la tierra. Y eso fue el cordón umbilical de un nuevo nacimiento"*. La serpiente se parece a aquella de la imagen 109. En el *Libro negro* 7, registro del 27 de enero de 1922, el alma de Jung se refiere a las imágenes 109 y 111. Su alma dice: *"[...] terrible es la nube gigante de la noche eterna. Veo en esta nube a la izquierda arriba una raya luminosa amarilla con la forma irregular de un rayo, detrás una luz rojiza indeterminada en la nube. No se mueve. Bajo la nube veo yacer una serpiente negra muerta y el rayo metido en su cabeza como una lanza. Una mano, tan grande como la de un dios, ha arrojado la lanza y todo está rígido en forma de una imagen vagamente luminosa. ¿Qué quiere decir? ¿Te acuerdas de aquel dibujo que pintaste hace años, donde el hombre rojo y negro con la serpiente roja y blanca fue herido por el rayo divino? Con esto se vincula esta imagen ya que luego dibujaste también la serpiente muerta y ¿no se te presentó ante los ojos esta mañana una imagen sombría de aquel hombre con una túnica blanca y con rostro negro, como una momia? El yo de Jung: ¿Qué ha de ser todo eso? Alma: Una imagen de ti mismo"* (*Liber Secundus*, p. 299, n. 199).

(p. 113)
—Figura de un hombre redondeado. Es la imagen del hijo divino y supone la perfección de una larga senda. Jung señala que cuando la imagen estaba terminada en abril de 1919, fue comenzada la siguiente imagen y llegaron entonces quienes traían lo que Jung simboliza con un círculo con un punto central. Filemón se lo había predicho y Jung lo denomina Fanes, el Dios nuevo que aparece. En las representaciones clásicas es descripto como el regio, como el dios de la belleza y la luz (Cfr. *ELR*, p. 301, n. 209).

(p. 115)

—Un personaje con cabeza animal y sombrero. Epígrafe de la imagen: *"Éste es el oro material en el cual habita la sombra de Dios"* (*Liber Secundus*, p. 302, n. 217).

(p. 117)

—Texto en la imagen: *"Atmavictu; iuvenis adiutor* [un joven ayudante]; *Telésforos; spiritus malus in hominibus quibusdam* [el espíritu malvado en algunos hombres]". El escrito bajo la imagen: *"El dragón quiere devorar el Sol, el joven lo conjura para que no lo haga. Igual lo devora"* (*Liber Secundus*, p. 304, n. 220). *Atmavictu* aparece por primera vez en el *Libro negro* 6, en 1917, pero no se menciona en *El libro rojo.*

(p. 119)

—Un hombre clava una espada al monstruo. Leyenda de la imagen: *"El dragón maldito ha devorado el Sol, se le cortará su estómago para abrirlo y ahora debe devolver el oro del Sol, junto con su sangre. Este es el regreso de Atmavictu, el anciano. El señor, que destruyó la proliferante cobertura verde, es el joven que me ayudó a matar a Sigfrido"* (se refiere al *Liber Primus*, cap. vii: "Asesinato del héroe").

(p. 121)

—Un mándala con una figura facetada en el centro. Aclaración de la imagen: "xi. mcmxix. [11.1919]. Esta piedra, que está costosamente incrustada, es seguramente el *Lapis Philosophorum...*" (*Liber Secundus*, p. 305, n. 226) Se la presenta dura como un diamante, se expande por el espacio según sus cuatro propiedades *(sic)*, lo cual obviamente alude a la cuaternidad alquímica. Es invisible y de ella fluyen las cuatro corrientes de Acuario. Es simiente incorruptible, es el principio que permite que la mónada no se diluya en el Pleroma. Obviamente, alude al hombre individuado, que recrea al Pleroma en sí, sin confundirse con él.

(p. 122)

—La cara de un ser con rasgos humanos y barba tupida. Aclaración de la imagen: "*4 de dic.* mcmxix *[1919]. Éste es el lado de atrás de la joya. Quien está en la piedra, tiene esta sombra. Éste es Atmavictu, el anciano, después de que se retiró de la creación...*" (*Liber*

*Secundus*, p. 305, n. 227). Al ser la contraparte de la piedra, es donde todo se disuelve y recomienza; y así el ciclo hombre, Filemón, Ka, etc., se vuelve a recrear.

(p. 123)
—El hombre de las páginas 113 y 119, sobre una esfera riega varias plantas que surgen de un monstruo. En sus flores se encuentran unos seres pequeños con gorros cónicos. En el ángulo superior izquierdo se encuentra un palacete. En la imagen está inscripta la fecha, 4 de enero de 1920; se indica que es el sagrado fundidor del agua y que de las flores que brotan del cuerpo del monstruo surgen los Cabiros. No es necesario detenernos en la simbología sobre la que nos explayamos, ya que nos detenemos en ello en el lugar oportuno.

### Capítulo XVIII: "Las tres profecías"

(p. 125)
—El mismo hombre sostiene un jarrón sobre su cabeza. Detrás, un círculo con una cruz dentro, rodeado de un gran fulgor. Debajo, una ciudad portuaria con botes a vela y a vapor, con una torre medieval y un bastión con cañones y soldados. Obviamente alude a las profecías que, en última instancia, provienen de la voz de la profundidad y que comienzan con la guerra (*Liber Secundus*, p. 307, n. 232).

### Capítulo XIX: "El don de la magia"

(p. 127)
—Un círculo dividido en cuatro por una cruz; las divisiones ocupadas por un faquir, un hombre crucificado, un árbol talado y un toro sacrificado. En la inscripción superior se indica: *"Amor triumphat"*. En la inscripción inferior se indica que fue terminada el 9 de enero de 1921, después de haber quedado incompleta por nueve meses. Expresa el sacrificio cuádruple vinculado a las cuatro funciones.

(p. 129)
—Un dragón surcando el cielo se mezcla con la luz que emana un mándala. Debajo, un hombre sobre una construcción levanta los brazos.

(p. 131)
—Un árbol cuyas ramas rodean un mándala que despide un gran brillo.

(p. 133)
—La cara de un hombre realizada semejando mosaicos. Arriba un círculo y debajo una serie de signos.

(p. 135)
—Una gran figura en forma de huevo contiene un árbol cuya copa es un gran círculo irradiante. En sus raíces pueden observarse cinco seres infernales, aunque un ser serpentino y amenazante parece ser el principal. El subtítulo de la imagen indica que fue terminada el 25 de noviembre de 1922. También menciona que se trata de *Müspilli*, de donde surge un fuego que toma el árbol de la vida. Alude al final de un ciclo, el ciclo del huevo del mundo. El innombrable dios solitario y extraño lo empolla y los nuevos seres se crean a partir del humo y la ceniza. En la mitología nórdica *Müspilli* (o *Muspelheim*), es la tierra calurosa, brillante, cuidada en el sur por Surt, el gigante del fuego. En el ocaso de los dioses *(Ragnarök)*, los hijos de *Müspilli*, guiados por Surt, el gigante de fuego, surgirán y destrozarán el mundo por el fuego.

## Capítulo xxi: "El mago"

(p. 154)
—Filemón con sus alas extendidas parado sobre el palacete. A un costado se ve la serpiente enroscada sobre sí misma. Inscripción en la imagen: "ΠΡΟΦΗΤΩΝ ΠΑΤΗΡ ΠΟΛΥΦΙΛΟΣ ΦΙΛΗΜΩΝ" [Padre de los profetas, muy amado Filemón]. Jung pintó otra versión de esta imagen como mural en una habitación de su torre en Bollingen. Agregó a la derecha de la imagen la siguiente inscripción en latín tomada del *Rosarium Philosophorum* en donde Hermes describió la piedra diciendo: "*Protégeme a mí y yo te protegeré a ti. Obséquiame lo que viene a mí para que yo te ayude. Por cierto, el sol es mío y mis rayos están en lo más íntimo de mí. Mas también la luna es mía y mi luz supera toda luz y mis ventajas son superiores a todas las ventajas. Yo engendro la luz, pero a mi naturaleza pertenece también la oscuridad. Por lo tanto, en el mundo no puede suceder nada mejor ni más venerable que la unificación de mí mismo con mi hijo*".

(p. 155)

—Una persona cubierta por velos, detrás la Luna. Debajo, la gente la observa agitada, excepto uno que mira de frente. Inscripción en la imagen: *"Dei sapientia in mysterio quae abscondita est quam praedestinavit ante secula in gloriam nostra quam nemo principium huius secuti cognovit. Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda dei".* Una cita de Corintios 1 (2, 7-10). Jung omitió la palabra "*Deus*" antes de "*ante* secula' y omitió un pasaje. Citamos todo el texto destacando lo que Jung cita en bastardilla: "[...] *sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra,* desconocida de todos los príncipes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria. Más bien, como dice la escritura, anunciamos: lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman. Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; *y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios.*" A la izquierda dice "hija", en árabe. Hay una inscripción a ambos lados del arco: *"Spiritus et sponsa dicunt veni et qui audit dicat veni et qui sitit veniat qui vult accipiat aquam vitae gratis".* La cita es de Apocalipsis 22, 17: *"El Espíritu y la novia dicen: "¡Ven! Y el que oiga, diga: ¡Ven! Y el que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratis agua de vida."* Una inscripción en la parte superior del arco reza: "*ave virgo virginum*", título de un himno medieval que se remonta al siglo XII.

(p. 159)

—Jung describió esta imagen como una flor luminosa en el medio con estrellas rotando alrededor. En torno a la flor hay muros con ocho puertas. Se trata de una suerte de ventana transparente. En la inscripción de la imagen se indica que fue realizada el 9 de enero de 1927, fecha del fallecimiento de su amigo Hermann Sigg, a la edad de cincuenta y dos años.

(p. 163)

—Jung señaló que cuando, en 1928, dibujó esta imagen que muestra el castillo dorado bien fortificado, Richard Wilhelm le envió *El secreto de la flor de oro*. Jung agrega: *Ecclesia catholica et protestantes et seclusi in secreto. Aeon finitus*" (La iglesia católica y protestante se ocultaron en el misterio. El final de un eón). *Liber Secundus*, p. 321, n. 303. Obviamente, este texto será la llave para su estudio de la alquimia y marcó el principio del fin de su trabajo en *El libro rojo*.

(p. 169)
—A la izquierda un mándala irradiante y alrededor numerosos rostros humanos, aparentemente solo masculinos. Cuanto más alejados están, menos se definen y además, cobran rasgos cadavéricos.

# Segunda Parte
# Introducción_Notas

1. Cfr. Shamdasani, Sonu, "Nota del editor" en *ELR*, p. 224.
2. Su transcripción a la versión caligráfica se interrumpe casi al final del *Liber Secundus*, en la quinta parte del capítulo xxi.
3. Cfr. Shandasani, S., "Nota del editor" en *ELR*, p. 225.
4. Por la misma naturaleza de esta obra que tiene como propósito facilitar la lectura del texto ateniéndonos lo más posible a lo que es evidente, omitimos la interpretación de este tipo de imagen.
5. *Téngase en cuenta lo siguiente:* 1) Omitimos personajes menores; por ejemplo el sirviente (Liber Secundus, cap. ii) o el supervisor (Liber Secundus, cap. xvi). 2) Consignamos el personaje cuando claramente interviene en el capítulo o apartado, ya sea porque habla o bien porque su presencia es determinante. Omitimos referencias ocasionales. 3) A la luz de lo dicho, es obvio que muchos personajes que aparecen como diversos son el mismo personaje. Esto ocurre particularmente con el alma o la serpiente (que suele ser una parte del alma), pero nosotros mantenemos la distinción ya que en el texto se presentan con personalidades diversas.

# *Liber Primus:*

# El camino de lo venidero

El *Liber Primus*, titulado '*Der Weg des Kommenden*' (*El camino de lo venidero*), registra las experiencias vividas por Jung, entre el 12 de noviembre y el 25 de diciembre de 1913, y sus comentarios posteriores. Fue escrito originalmente en pergamino y posteriormente se incorporó al cuaderno de tapas rojas. Las ilustraciones se limitan a iniciales historiadas y a pequeñas imágenes que contienen símbolos, pero que describen —de un modo más realista o alegórico que el *Liber Secundus*— las visiones narradas en el texto.

El libro consta de once capítulos precedidos de una suerte de "Prólogo", en el que Jung señala cómo se le impuso el 'espíritu de la profundidad' que anuncia el 'camino de lo venidero', es decir, el 'suprasentido' como imagen del 'Dios venidero'. Como ya señalamos, cada capítulo de *El libro rojo* consta de dos partes: la primera describe las visiones y la segunda consiste en comentarios y reflexiones que interpretan las experiencias simbólicas, ya sea, en un registro conceptual o en un registro poético próximo a la inspiración profética de toda la obra.[1] Para alivianar la lectura y facilitar la comprensión, aproximamos los comentarios de Jung a sus visiones, sin indicar la mencionada subdivisión de cada capítulo. No obstante, en nuestro recorrido, distinguimos claramente las visiones de Jung, sus propios comentarios y nuestra propia labor comprensiva.

Hemos advertido con anterioridad que proponemos esquemas, diagramas y cuadros al solo efecto de guiar inicialmente al lector, pues el texto presenta numerosos matices no reductibles a formato alguno. Con tal salvedad, hemos dividido el "Prólogo" más los once capítulos del *Liber Primus* en los siguientes cuatro 'momentos', a los cuales les hemos adjudicado títulos:

PRIMER MOMENTO: PRÓLOGO: EL ANUNCIO DEL ESPÍRITU DE LA PROFUNDIDAD: DIOS VENIDERO.
Frente al 'espíritu de este tiempo' que persigue la utilidad, el valor y la justificación, el 'espíritu de la profundidad' anuncia el 'suprasentido', camino hacia lo venidero e imagen del 'Dios venidero'.

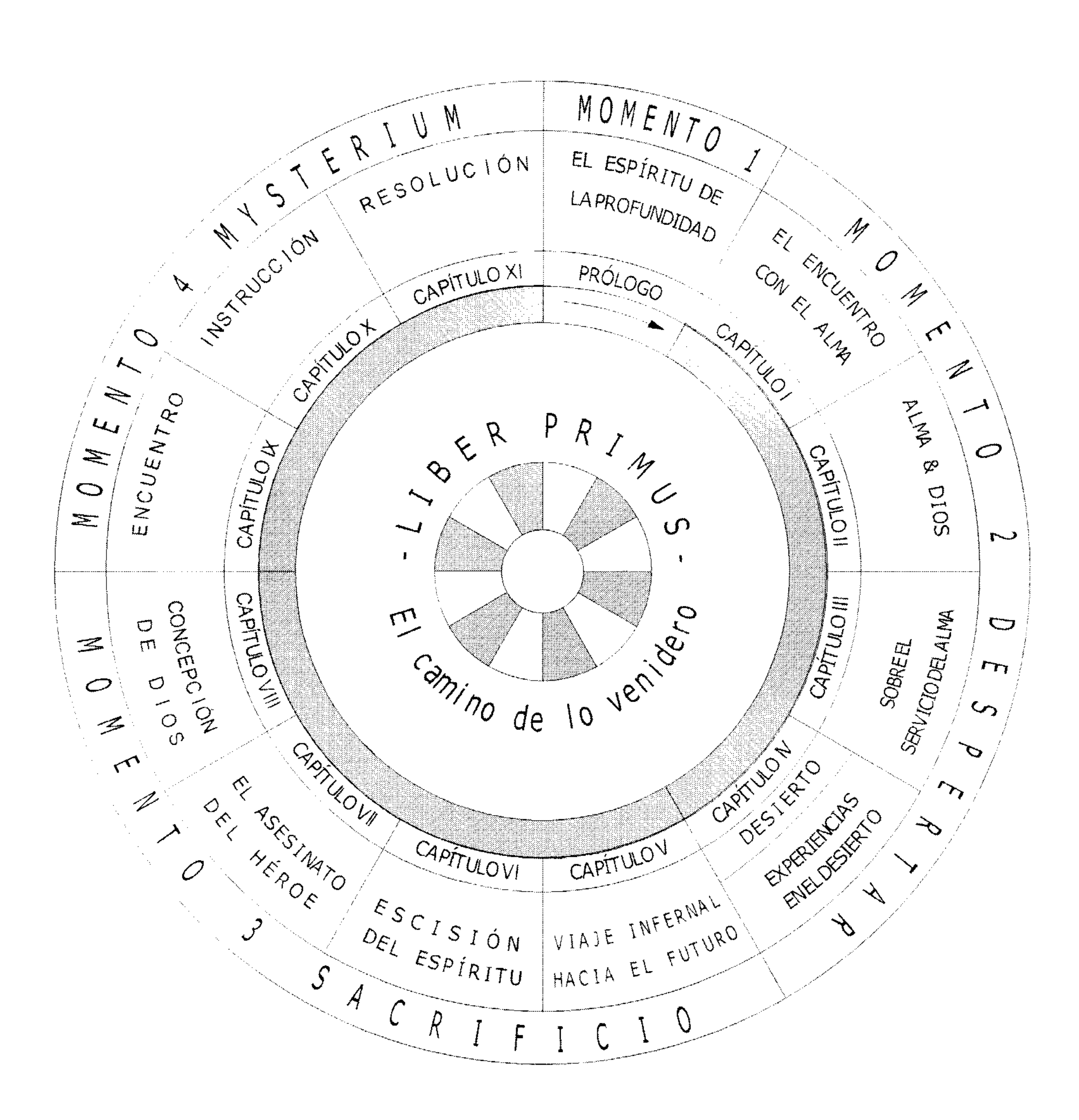
SEGUNDO MOMENTO: DESDE SU 'ENCUENTRO CON EL ALMA' HASTA SU IDA AL DESIERTO (CAPS. I–IV). El espíritu de la profundidad obliga a Jung a hablarle a su alma, olvidada por haber dirigido hasta ahora su anhelo solo a lo externo, a las cosas, los hombres y el pensamiento. Finalmente, su alma lo lleva al desierto, su 'sí-mismo', y en esa 'pobreza de espíritu', su alma despierta de una existencia de sombra para tornarse en la propia vida y presentarse con duras y sanadoras palabras. Debe dejarse la astucia propia del espíritu de este tiempo en aras de la sabia candidez. Así, el desierto enverdece.

TERCER MOMENTO: TRATA DEL DESCENSO AL INFIERNO, LA 'MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL HÉROE' Y LA CONCEPCIÓN DEL DIOS
(CAPS. V–VIII). A partir de una espantable visión, que le da el espíritu de la profundidad, en sucesivas experiencias, Jung anticipa aquello que reclama el espíritu de la profundidad; el asesinato o, en definitiva, el sacrificio del héroe rubio, de Sigfrido, y de la emulación de un Dios externo que reúne lo bello y lo bueno en pos del nacimiento, en su interior, de un Dios ambivalente que reúne en sí lo feo-bello, malo-bueno, etc.

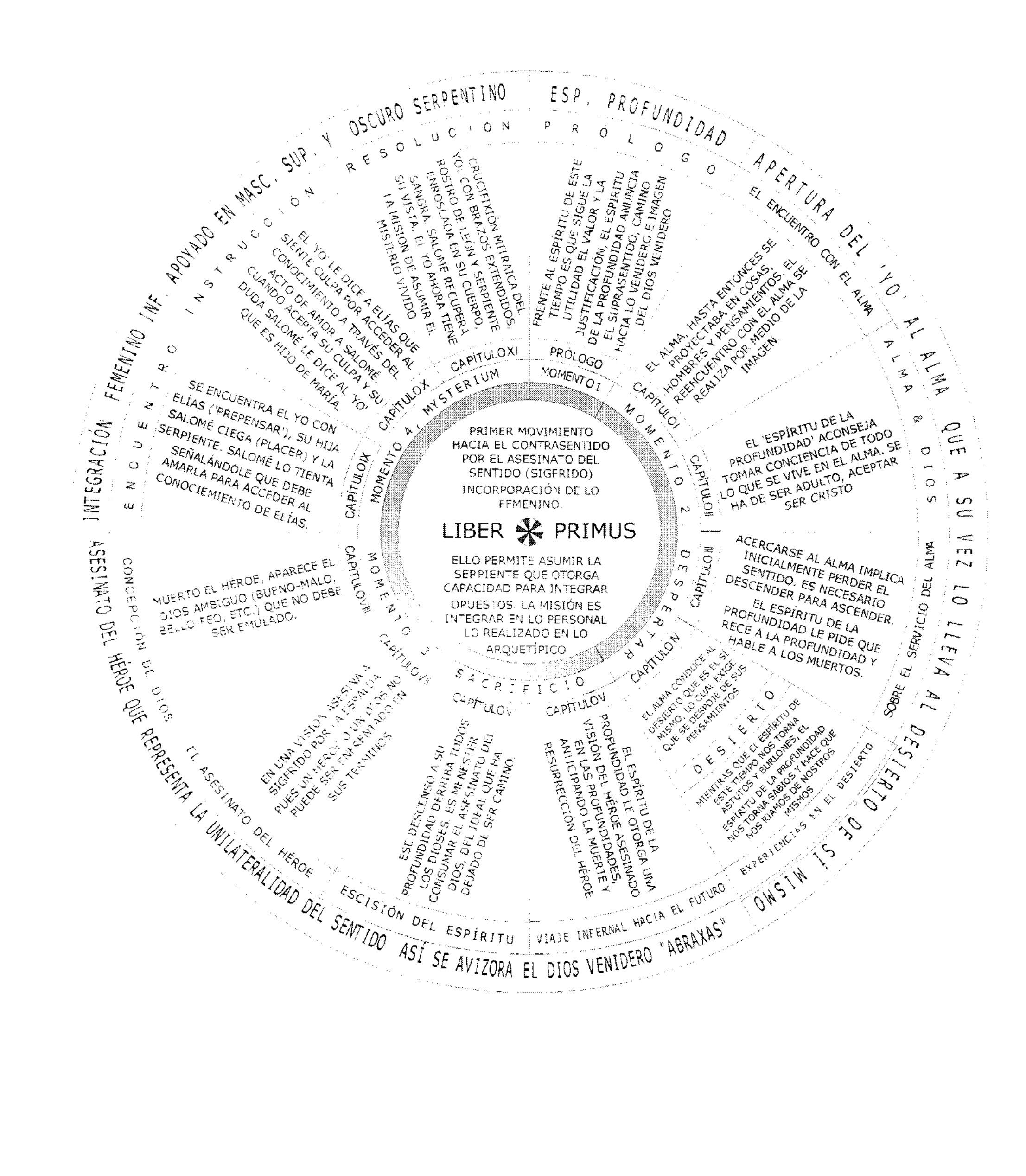
CUARTO MOMENTO: RELATA EL *MYSTERIUM*, SU PRIMER ENCUENTRO CON ELÍAS, SALOMÉ Y LA SERPIENTE, Y FINALIZA CON UNA PECULIAR CRUCIFIXIÓN 'MITRAICA' DE JUNG (CAPS. IX–XI). Elías aparece como el padre de Salomé, y ella le declara su amor a Jung. Por cierto, Elías representa un *Logos* superior, y la Salomé ciega, un *Eros* inferior

bajo la forma del 'placer'. El *Mysterium* muestra un proceso de integración del *Eros* con el apoyo del *Logos* y, asimismo, una primera conexión con los aspectos oscuros, y a la vez eficaces, de la psique, representados por la serpiente. No obstante, el misterio solo le anticipa lo que deberá realizar.

El siguiente diagrama sintetiza sinópticamente todo el proceso:



A continuación desplegamos en un cuadro concéntrico las situaciones e ideas principales del *Liber Primus*:




*Liber Primus*: El camino de lo venidero

## Primer momento: Espíritu de la profundidad

### Acerca del "Prólogo"

El "Prólogo" contiene la concepción central de todo el *Liber Novus*, pues lo que ha de venir es el 'Dios venidero', ese Dios que concilia y tensiona todos los opuestos y que ha de nacer en cada hombre. Jung se presenta como una suerte de vate que recuerda que su mensaje proviene del 'espíritu de la profundidad' y no del 'espíritu de este tiempo'. Así, expresamente, renuncia a escribir un discurso científico atado al paradigma de nuestro tiempo, pues hacerlo, implicaría renunciar al mismo mensaje. Es necesario recurrir a esa voz insondable del espíritu de la profundidad, pues él es el que guarda en su seno el secreto transformador. Obsérvese que, a diferencia de supuestas y vacuas revelaciones *New Age*, en este caso el espíritu de la profundidad irrumpe invitando a una transformación que haga posible acceder a esa revelación. En otras palabras, una revelación consiste, precisamente, en ser transformado por un mensaje y en recibir la instrucción para dar lugar a esa revelación, y no en la recepción pasiva de un mensaje complaciente o aterrador. Pero hay más; el espíritu de la profundidad no solo transforma con su aparición, sino que, fundamentalmente, invita —y a veces obliga— a determinadas acciones y actitudes, pues solo así la revelación podrá ser comprendida y asumida.

Personajes principales: Yo —Espíritu de este tiempo— Espíritu de la profundidad.
Síntesis: Frente al 'espíritu de este tiempo' que persigue la utilidad, el valor y la justificación, el espíritu de la profundidad anuncia el suprasentido, camino hacia lo venidero e imagen del 'Dios venidero'.

Los cuatro epígrafes del *Liber Primus* constituyen el umbral simbólico que orienta inicialmente nuestra lectura, es decir, nos ayuda a sospechar qué significa 'el camino de lo venidero'.

Se trata, como señalamos más arriba, de cuatro textos bíblicos: tres de Isaías y uno de San Juan. Si enlazamos los epígrafes entre sí, estos parecen sugerir que la profecía —y aquello que ella anuncia— tiene las siguientes características:

1. Es inesperada y despreciable. Está allí donde no se la aguarda y es despreciable porque se presenta como algo nada estimable para el marco de valores socialmente vigentes (Isaías 53, 1-6).

2. Es como un niño. Su naturaleza es maravillosa, obstinada, y está preñada de un futuro insospechado (Isaías 9, 5-6).

3. Se encarna en el hombre, en cada hombre (Juan 1, 14).

4. Constituye una promesa de plenitud mesiánica (Isaías 35, 1-8).

Si unimos estas cuatro ideas, podríamos señalar que la profecía anuncia algo inesperado, y aparentemente despreciable, preñado de un futuro insospechado, que se encarna en cada hombre como una promesa de plenitud mesiánica.

Es probable que el capítulo V de *Tipos psicológicos*, cuya primera edición es de 1921, se haya inspirado directamente en algunas páginas iniciales de *El libro rojo;*[2] de hecho, aquello que en el texto teórico aparece como 'símbolo', se corresponde en buena medida con la imagen del Dios venidero, el 'suprasentido'.

Veamos con más detalle cada una de estas cuestiones. Comencemos con el primer texto, Isaías 53, 1-6:

> *"¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo del Señor ¿a quién se le reveló? Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado".*[3]

No pretendemos detenernos en las innumerables connotaciones bíblicas de Isaías 53, uno de sus capítulos más importantes y complejos y, acaso, la mayor referencia al Mesías de todo el Antiguo Testamento. Isaías es el 'profeta mesiánico', más allá de que este texto no sea atribuible al Isaías del siglo VIII a. C., sino al llamado Deutero-

Isaías del siglo VI a. C.[4] El Mesías de Isaías no viene como lo espera el pueblo de Israel, viene sin belleza externa, y será desechado y despreciado y, por cierto, no será creído. Así, por ejemplo, en Juan, 12, 37-41, leemos:

> *"... para que se cumpliera lo que dijo el profeta Isaías...*
> *¿Quién ha creído a nuestro anuncio...?"*

Jung cita los primeros tres versículos de este texto en *Tipos psicológicos,*[5] en relación con la naturaleza del símbolo que aparece en donde no se lo espera. De alguna manera, lo que en esta obra aparece como 'símbolo' se corresponde en buena medida con el 'suprasentido', imagen del Dios venidero:

> *"El nacimiento del Redentor, esto es, el surgimiento del símbolo, se produce allí donde no se lo aguarda, precisamente allí de donde más improbable es que llegue una solución".*

El segundo texto, Isaías 9, 5-6, reza así:

> *"Porque una criatura nos ha nacido, un hijo nos es dado. Estará el señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre 'Maravilla de Consejero', 'Dios Fuerte', 'Siempre Padre', 'Príncipe de Paz'."*

En la misma obra de Jung, y casi a continuación, aparece citado el pasaje anterior acompañado de un comentario que consignamos parcialmente:

> *"La naturaleza del símbolo redentor es la propia de un niño, esto es, el infantilismo o la carencia de presupuestos de la actitud forma parte del símbolo y de su función".*[6]

Pero, en *Tipos psicológicos,* Jung intercala —entre los dos textos antes mencionados— el conocido pasaje de Isaías 2, 6 donde se presenta la promesa escatológica (*"Serán vecinos el lobo y el cordero..."*) como una 'unificación de opuestos'. Este texto no figura como epígrafe del *Liber Novus*, pero la idea central de promesa escatológica y de redención de opuestos aparece expresada en el cuarto epígrafe, Isaías 35, 1-8, que Jung menciona, precisamente —junto con Isaías 2, 6—, en un texto tardío, *Mysterium Coniunctionis,* como un estado de completitud mesiánica, caracterizado por

una conciliación de opuestos que, desde el punto de vista psicológico, se corresponde con una conciliación de las fuerzas destructivas y creativas de lo inconsciente.[7] Así, en el cuarto texto, Isaías 35, 1-8, leemos:

*"Que el desierto y la sequedad se alegren, regocíjese la estepa y florezca como flor; estalle en flor y se regocije hasta lanzar gritos de júbilo. [...] Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo. Pues serán alumbradas aguas en el desierto, y torrentes en la estepa, se trocará la tierra abrazada en estanque, y el país árido en manantial de aguas. En la guarida donde moran los chacales verdeará la caña y el papiro. Habrá allí una senda y un camino, vía sacra se le llamará; no pasará el impuro por ella, ni los necios por ella vagarán".*

Es significativo que este texto aluda al desierto pues, como ya adelantamos, en el *Liber Primus,* el alma lleva al 'yo' al desierto del 'sí-mismo' —movimiento inexorable de despojamiento— a la aridez interior, hasta que todo enverdezca. En este pasaje de *Mysterium Coniunctionis,* se señala que este lugar en el que los opuestos se concilian no es el Paraíso, sino el desierto, el lugar de abandono y soledad.

El tercer texto es el celebérrimo Juan 1, 14 que, por el contexto, parece aludir al 'Dios venidero' que debe encarnarse en cada uno:

*"Y la palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad".*

Los epígrafes nos han preparado para anunciar algo insólito. Ello implica, en primer lugar, una ruptura con el modo habitual de vivir y de pensar que responde a lo que el *Liber Novus* denomina el espíritu de este tiempo. El 'espíritu de este tiempo', que domina lo 'humano' en nosotros, es decir, lo que psicológicamente podríamos denominar el 'yo', está determinado por la utilidad, el valor y la justificación.[8] Por ello, no es por la vía de la 'justificación' del discurso racional, que se puede presentar lo que se anuncia. Para decirlo en términos no empleados en el *Liber Novus*, no es un *logos* el que puede dar cuenta del mensaje, sino un *mythos*, un 'mito', pues este último no es un discurso que se impone arbitrariamente, sino una Palabra que orienta nuestra mirada más allá de las palabras.[9]

El *Liber Novus* dice que hay otro espíritu que domina la profundidad de nuestros tiempos. Este es el 'espíritu de la profundidad' que arranca a Jung de su fe en la ciencia y en los ideales de nuestra época, y lo lleva a las cosas últimas y más simples. Por cierto, en la expresión 'espíritu de este tiempo' puede haber una referencia al *Fausto* I de Goethe. Cuando Wagner —el discípulo sometido a convencionalismos— ensalza el 'espíritu del tiempo', Fausto replica:

> *"Lo que llamáis espíritu de los tiempos no es en el fondo otra cosa que el espíritu particular de esos señores en quienes los tiempos se reflejan; y a decir verdad, todo ello resulta muchas veces una miseria tal que uno se os aparta con asco al primer golpe de vista. Es un cesto de basura, un cuarto de trastos viejos, y a lo sumo un mal dramón histórico con excelentes máximas pragmáticas, de esas que tan bien cuadran en boca de títeres".*[10]

Recordemos que Goethe parece oponerse a cierta literatura de su tiempo, que con la expresión *Zeitgeist* ('espíritu del tiempo') hipostasiaba, en una realidad última, tendencias individuales o sociales.

El término que, en buena medida puso en circulación Hegel fue acuñado por Herder con motivo de la traducción de la expresión latina *genius saeculi*[11] pero, en este autor, no siempre es claro si se trata de un uso metafórico para referirse al 'temperamento' de una sociedad o si alude a un concepto trascendente.[12] El término *Zeitgeist* o *Geist der Zeit*, traducido, por lo general, como 'espíritu de la época', aparece en varias ocasiones en la obra teórica junguiana. Nos limitamos a una referencia que se encuentra en "El problema fundamental de la psicología actual", en donde claramente podemos advertir una toma de posición teórica cercana, aunque muy matizada, al *Liber Novus*:

> *"El espíritu de una época no se comprende con las categorías de la razón humana. Es* penchant *una inclinación intuitiva que, por motivos inconscientes, influye con enorme poder de sugestión sobre los espíritus más débiles arrastrándolos consigo".*[13]

A ello agrega que, pensar de modo diferente, es ilegítimo y molesto, y que así como antes se daba por supuesto que todo provenía de la voluntad creadora de Dios, ahora —a partir del siglo XIX— se sostiene que todo procede de causas materiales:

*"Si fuéramos conscientes del espíritu de la época, sabríamos que tenemos tendencia a explicar las cosas preferentemente a partir de lo físico porque antes había una tendencia excesiva a explicarlas a partir del espíritu".*[14]

Por ello, el 'espíritu de la época' es, para Jung, un prejuicio tan esencial que no es posible abordar el problema del alma sin entrar en él. De hecho, el término teórico junguiano que mejor le conviene a este espíritu de la época es el de 'consciencia colectiva'. La 'consciencia colectiva' es la estructura psíquica constituida por un conjunto de valores, normas, prejuicios, costumbres y tradiciones que condicionan al 'yo' afectiva y cognitivamente. Sin duda, como señala Jung, el peso de la consciencia colectiva es mayor entre las personas que menos acceso tienen a sus hechos interiores y que más se han apartado de su vida instintiva.[15] Por ello, Jung insiste en que:

*"...no puede sustraerse al conocimiento de que entre la consciencia colectiva y lo inconsciente colectivo hay una distancia casi insalvable en medio de la cual está el sujeto".*[16]

La consciencia colectiva, con sus conceptos generales 'razonables', domina de tal modo nuestra psique en la actualidad, que no advertimos que lo esencial de nuestra realidad —excluido de nuestra percepción y cuidado— se manifiesta destructivamente. Así, en el *Liber Novus*, el ejemplo histórico concreto es la Primera Guerra Mundial, pero en el texto mencionado, Jung se sorprende de que el terrible suceso de Hiroshima, en ese entonces reciente, hubiera procurado un respeto casi reverencial a las constataciones más abstrusas de la física.

Pero no quisiéramos dejar a un lado que Jung está hablando de *esta* época, de *este* tiempo y que el término que se utiliza en el *Liber Novus* es 'espíritu de *este* tiempo'. Y una característica fundamental de *este* tiempo es, precisamente, la desacralización que el hombre contemporáneo vive como un síntoma de escisión de la consciencia, pues una cosa es lo que se conoce y otra lo que se cree:

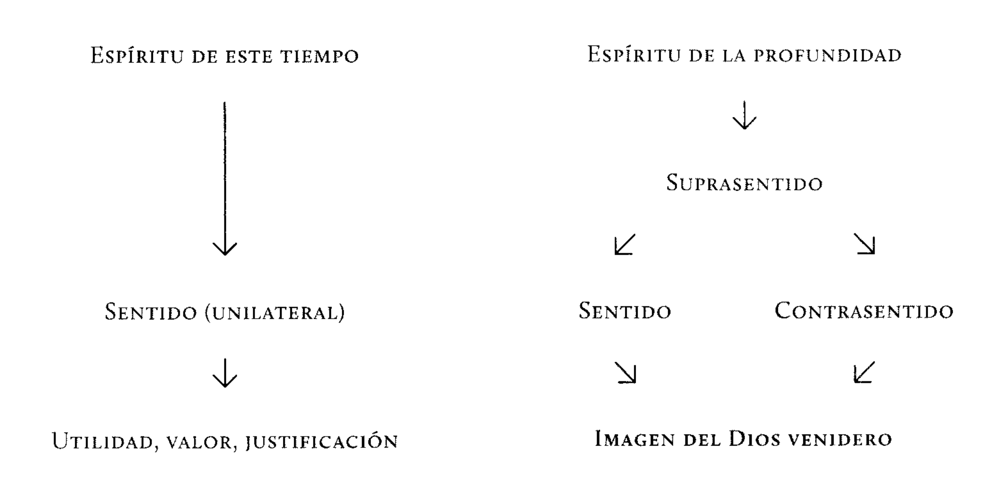
*"La separación entre creencia y conocimiento es un síntoma de la escisión de la consciencia que caracteriza la situación perturbada de la Edad Moderna. Es como si dos*

*personas distintas, cada una con un punto de vista individual, hicieran afirmaciones en torno al mismo hecho o como si una misma persona hubiera trazado una imagen de su experiencia en dos estados de espíritu diferentes".*[17]

El problema particular de este tiempo es esa misma escisión que exige de cada uno de nosotros una obra mayúscula de redención, de unión de opuestos, so pena de que la misma devenga en una catástrofe. En tiempos antiguos, el acceso al rito y al símbolo permitía, hasta cierto punto, alivianar esa distancia.

La realización del anuncio fundamental del 'espíritu de la profundidad', es decir, el suprasentido, requerirá de la apertura al mundo simbólico que espontáneamente se da en la psique.

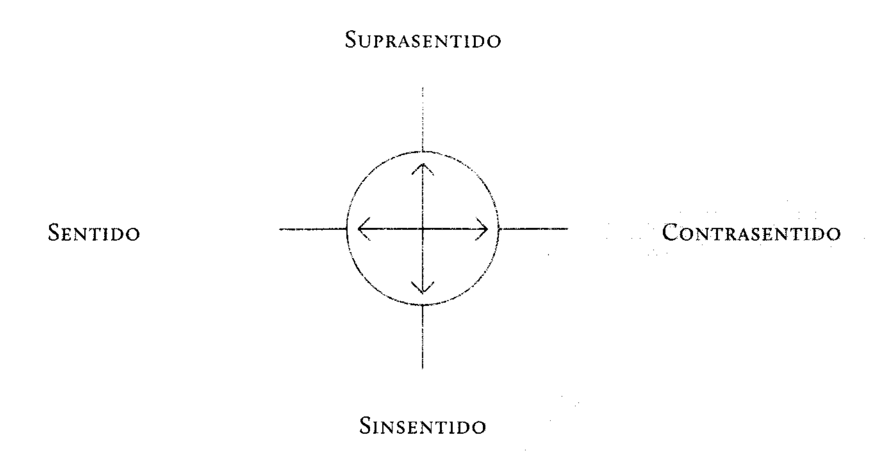
Las ideas esenciales de este "Prólogo" podrían resumirse en el siguiente esquema:




El espíritu de la profundidad le quita al 'yo' la fe en la ciencia y, en general, en los ideales de este tiempo. Al retirar su energía psíquica de estos ideales, inevitablemente se revierte hacia lo simple y, de algún modo, a lo último. Estas dos ideas se relacionan, pues la energía psíquica se revierte sobre el propio sujeto y, si el 'yo' toma la actitud correcta —una actitud de aceptación, de entrega—, la energía psíquica anima el fondo de la psique, si se quiere, el sí-mismo. Para ello será necesario que vaya al 'desierto' del 'sí-mismo', según veremos en el capítulo IV.

Debe comprenderse claramente que aquí el 'sentido' alude a aquellos valores y principios vigentes, y el 'contrasentido', a su opuesto. La sabiduría anunciada aspira a 'pasar al otro lado', sin perder de vista el punto de partida, es decir, el paso del 'sentido' al 'contrasentido', y del 'contrasentido' al 'sentido'. Básicamente, si el 'sentido' es, por ejemplo, la razón o 'lo racional', el 'contrasentido' será su opuesto, si se quiere lo 'no-racional', para no utilizar el término 'irracional'.[18] En este movimiento, en esta tensión y síntesis entre 'sentido' y 'contrasentido', se descubre el 'suprasentido', imagen de Dios. Por cierto, si el Dios fue concebido sobre todo como racional, bello y bueno, lo no racional, feo y malo será su contrasentido, y el suprasentido será el Dios bueno-malo y bello-feo, su imagen más completa. El sinsentido surge cuando el sujeto se unilateraliza, ya sea en el sentido o en el contrasentido. No podemos establecer una lista exhaustiva o fija de estos opuestos, pues son los que van determinándose de acuerdo con la cultura y la situación personal de cada uno. De aquí surge una síntesis fundamental; si en tiempos arcaicos Dios o lo trascendente eran concebidos como realidades concretas y, en tiempos actuales, debido a un proceso abstractivo creciente, estas realidades se esfumaron y perdieron peso espiritual, el renacimiento de lo divino se debe dar en ese nivel intermedio de realidad anímica, en la psique. De allí que el suprasentido pueda trascender lo psíquico, pero siempre a partir de una toma de consciencia de su recuperación.

Conciliación de opuestos en el suprasentido y disociación en su sombra, el sinsentido.



Es sabido que en la teoría junguiana la *imago dei*, la 'imagen de Dios', es símbolo del sí-mismo. Pero ello no nos debe hacer creer que el sí-mismo es una realidad psíquica de fácil acceso, pues, aun aceptando esta concepción, nuestro 'yo' es una parte del sí-mismo, aunque no siempre sea consciente de ello.

Como el suprasentido es la fusión de los opuestos se da la paradoja de que su sombra, el sinsentido, se le opone y, sin embargo, forma parte de él. Esta misma paradoja la hallamos formulada por Jung en su obra teórica respecto del sí-mismo:

> *"La totalidad del alma, es decir, el sí-mismo, representa una conjunción de opuestos. Sin sombra tampoco el sí-mismo es real".*[19]

En su correlato teológico, si Cristo es un paralelo al fenómeno psíquico del 'sí-mismo', el Anticristo corresponde a la sombra del 'sí-mismo', es decir, a la mitad oscura de la totalidad humana. Pero el hombre total reúne ambos opuestos en una unidad paradójica.[20]

Ello permite comprender que el espíritu de este tiempo pueda reconocer la grandeza y la extensión del suprasentido, pero no su pequeñez. Por eso debió tragar la bebida amarga de lo repugnante y lo pequeño, del contrasentido de los valores reconocidos de grandeza y heroicidad.

El espíritu de la profundidad es el que le da la palabra y lo obliga a hablar. Pero en el campo de la palabra está el astuto espíritu de este tiempo que le pregunta cuál es la necesidad que lo fuerza a decir estas cosas. Precisamente, el espíritu de la profundidad le enseña que es menester comprender y no explicar; la comprensión es posibilidad de retorno a la vía del suprasentido, mientras que la explicación es capricho y asesinato. Ya hemos explicado en la Primera Parte esta distinción, pero recordemos sintéticamente que 'comprender' alude a una aprehensión 'sintética' —si se quiere 'holística'— y, por ello, se aplica a experiencias o a sus intentos de objetivación, mientras que 'explicar' conlleva, en cambio, una aprehensión de relaciones, de causas, y su modalidad es analítica y abstracta. Abocarse a la explicación de algo que solo puede ser comprendido significa salirse de su comprensión. El suprasentido no puede ser explicado, pero puede ser comprendido, pues es con la totalidad de la vida que se lo comprende. De allí que el hombre venidero, el hombre llamado al suprasentido, solo pueda acceder a él mediante el sacrificio, pues solamente el sacrificio rompe las cadenas de acero del espíritu de este tiempo. Este

sacrificio consiste en ir al desierto, pero en vez de ir al desierto físico como los antiguos, se trata de ir al desierto interior.

Hubo señales que le ayudaron a comprender al 'yo' que ese espíritu de la profundidad era quien gobernaba la profundidad de los acontecimientos del mundo. Tales experiencias acaecieron en octubre de 1913, cuando tuvo las visiones de que un gran diluvio cubría todos los países nórdicos y bajos, entre el Mar del Norte y los Alpes. Tal inundación abarcaba desde Inglaterra hasta Rusia y desde las costas del Mar del Norte casi hasta los Alpes. Las visiones fueron aterradoras, pues consistieron en una terrible devastación y la muerte de millares de hombres. En la segunda ocasión, una voz le aseguró que ello ocurriría de tal modo. Tales visiones lo confundieron y le hicieron temer que se tratara del pródromo de una psicosis.[21] También, vio en visiones un mar de sangre sobre los países del Norte. Pero en 1914 se sucedieron tres sueños: el primero a principios de junio, el segundo a fines de ese mismo mes, y el tercero, en julio. Estaba en un país desconocido y, de pronto, durante la noche y en pleno verano, sobrevino un intenso frío que provenía del espacio y congelaba mares, ríos y toda la vegetación. El segundo sueño fue similar y, en el tercero, se encontraba en Inglaterra cuando se vio obligado a volver con premura a su casa en barco. Una vez en su casa, se encontró con que, en verano, todo se había congelado debido a un frío inusual proveniente del espacio. También había allí un árbol con hojas, pero sin frutos que, debido a la helada, se habían transformado en uvas dulces llenas de zumo curativo que Jung entregaba a una multitud expectante.

Estos hechos se confirmaron más tarde pues, efectivamente, cuando comenzó la Gran Guerra, Jung se hallaba en Escocia y se vio obligado a volver en barco lo más rápido posible. Por cierto, el resto corresponde al plano simbólico; el frío de la guerra y los frutos del árbol son, en buena medida, los mensajes del *Liber Novus*. No obstante, señala Jung, esos frutos dejan sabor a sangre en la lengua.

¿Cuál es la naturaleza de esa bebida? ¿Cuál es la naturaleza de esa enseñanza? ¿Cuál es el camino?

1. La enseñanza no es una doctrina ni una instrucción. Jung no es ni un redentor, ni un legislador, ni un educador.

2. El camino es de cada uno, pues en nosotros está el camino, la verdad y la vida.

3. El camino no está en los dioses, ni tampoco en doctrinas o en leyes.

4. Los indicadores del camino se han caído y, ante nosotros, se despliegan innumerables senderos.

Ya el hombre no puede ser tratado como niño u oveja y debe atreverse a seguir su propio camino. En el *Borrador,* se señala que no se debe hacer de la oveja un hombre, sino un hombre de la oveja; pero el médico de almas trata al hombre como enfermo y el pastor de almas, como oveja.[22]

Una idea semejante la hallamos en un texto de 1932 titulado "Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas":

> *"...tanto médicos como pastores están ahí, frente a ellos, con las manos vacías..."*[23]

Ahora bien, como ya señalamos en la Primera Parte, esta propuesta, lejos de ser individualista, permite que el individuo encuentre o reencuentre a su comunidad y la ame. Pues este camino es individual, pero los hombres comprenderán la similitud de sus caminos. En cambio, cuando el hombre se ve sometido a leyes y doctrinas, se torna solitario —o si se quiere aislado— deviniendo hostil y venenoso.

Hay entonces una recomendación fundamental:

> *"Por lo tanto, dad al hombre la dignidad y dejadlo ser individual, para que encuentre su comunidad y la ame"* (*ELR*, p. 229).

Se trata de confiar en que el curso mismo de la vida, esto es, la aceptación de la vida psíquica en su conjunto, permita hallar el camino. Por el contrario, es menester aceptar la sombra, la invalidez, la fealdad como partes constitutivas de la vida en uno y en todos. Tal paciente aceptación inicia 'el camino de lo venidero'.

## Segundo momento: Despertar
(caps. I–IV)

### Cap. I – El reencuentro del alma
*12 de noviembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Espíritu de la profundidad.
Síntesis: Hasta entonces el alma, se proyectaba en cosas, hombres y pensamientos. El reencuentro con el alma se realiza por medio de la imagen.

La inicial historiada que abre este capítulo incluye una paloma en vuelo, lo cual es una posible alusión al alma. Como se verá, el alma aparecerá más adelante, a veces como paloma[24] y, más a menudo, como serpiente. Puede decirse, desde cierto punto de vista, que es la misma alma serpiente-pájaro y; desde otro, que refleja la dualidad alma ctónica (serpiente)-alma celeste (pájaro). Más aún, el alma aparecerá también como triple: alma terrestre-alma humana (correspondiente al 'yo')-alma celeste.

Jung explica los antecedentes de su encuentro, en verdad, su 'reencuentro' con el alma. En octubre de 1913, acaso el 17 de ese mes, tiene la visión de la devastación de Europa. A esta experiencia interior que manifiesta un paralelismo con la psique colectiva, se agregan al menos dos situaciones personales fundamentales:

Su separación definitiva de Freud. De hecho, el 27 de octubre de 1913, Jung escribe una carta a Freud en la que rompe su relación con él y renuncia como editor del *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen.*[25] En esta carta, Jung lamenta haberse enterado por terceros —en este caso, Maeder— de que Freud dudaba de su buena fe. Este hecho, que motiva su renuncia, es relevante para comprender las circunstancias dolorosas y la situación de aislamiento en la que se encontraba, pero por cierto, no pueden separarse de la controversia teórica motivada, fundamentalmente, por el libro de Jung *Transformación y símbolos de la libido.*

5. Jung, con 38 años de edad, vive su crisis de la mitad de la vida. Ya había alcanzado fama, poder, riqueza y saber, pero cesa ahora su anhelo de acrecentar esos

bienes y tal felicidad humana le es insuficiente. Es, en realidad, el mismo anhelo, la misma dirección de la energía psíquica que se enrolla sobre sí y, en un primer momento, la vida se le oscurece. El desafío consiste en ahondar en ese oscurecimiento.

Su experiencia comienza con un llamado a su propia alma. Este llamado es el anuncio de un retorno, de una vuelta a su origen, a su fundamento. Y aunque le trae al alma el 'ruido del mundo' propio de su vida mundana, también le transmite que una cosa aprendió y es que esta vida es el camino hacia lo que llamamos divino. Además, es evidente que la vida pasa por el alma, por la recuperación del alma. Esta recuperación requiere un ascenso que comienza con un descenso, es decir, un ascenso hacia la soledad.[26]

Por cierto, es el espíritu de la profundidad quien lo obligó a este reencuentro con su alma. Como psicólogo y psiquiatra, estudiaba el alma desde una aproximación científica, lo cual lo había llevado a pensar y hablar mucho acerca de ella, pero en el marco de una aproximación reductiva. Para salir de esa disposición, debía comprender que su alma no es objeto de su saber, sino que su saber es objeto de su alma.

Para poder recuperar el alma, es menester reconocer la 'realidad psíquica' y esto no es una petición de principio, sino un movimiento empírico. Es decir, en tanto hipótesis, la 'realidad psíquica' es un enunciado teórico, pero su reconocimiento constituye una invitación a abrirse a una experiencia de tal realidad.

Este movimiento permite advertir que no es el 'yo' quien otorga consistencia al alma, sino que es el alma la que otorga consistencia al 'yo'. Cuando el anhelo se aleja de las cosas externas —sean 'cosas' u hombres— y se revierte sobre sí, el hombre encuentra su alma y, si ello no ocurre, un gran vacío carcomerá su existencia y saldrá desesperadamente a buscar su alma afuera. El alma está proyectada en las cosas y los hombres, pero el hombre ciego no ve el alma, sino solo hombres y cosas, objeto de su anhelo. Es así como el anhelo lo posee, en vez de poseer al anhelo que es "*...imagen y expresión de su alma*" (*ELR*, p. 230).

En términos psicológicos junguianos, se trata de lo inconsciente proyectado. Solo es posible advertir esa proyección, si captamos la imagen, el símbolo. Es decir, si captamos que aquello que se vive externamente es símbolo de otra cosa, que es una escena significativa y no son meros hechos externos, entonces comprendemos

la realidad de modo integral. Tal es, en parte, el significado del inspirador pasaje final del *Fausto* II:

*"Todo lo transitorio*
*No es más que símbolo;*
*Lo Imperfecto*
*Aquí halla su acabamiento;*
*Lo inefable,*
*Aquí se torna acto;*
*Lo Eterno Femenino*
*Nos lleva a lo alto".*[27]

Estos versos del *Fausto* dan a entender, no solo que en el símbolo se comprende aquello que en la vida transitoria sucede, por así decirlo, 'ciegamente', sino que el símbolo proporciona la clave de aquello que perfecciona lo imperfecto. En otras palabras, el símbolo no es solo 'cifra', clave que desentraña lo que está oculto, sino también —o por ello mismo— *'dynamis'*, potencia de realización, fuerza eficiente y transformadora. Pero hay más, pues, paradójicamente, el símbolo *es* o radica en lo transitorio mismo; el secreto de una verdadera sabiduría consiste en ver en lo transitorio, en lo efímero, el símbolo.[28]

En este sentido, la 'realidad psíquica' completa el concepto de realidad. Un célebre pasaje de *Tipos psicológicos* señala que la psique, con su capacidad de crear imágenes, es un agente que media entre el mundo 'subjetivo' o mundo consciente del yo y el mundo 'objetivo', es decir, entre los objetos externos e internos:

> *"Para llegar a una solución se requiere un tercer punto de vista mediador. Al* esse in intellectu *le falta la realidad palpable; al* esse in re *le falta el espíritu. Ahora bien, la idea y la cosa celebran su encuentro en la psique del ser humano, la cual mantiene un equilibrio entre ellas, ¿qué es, en última instancia, la idea si la psique no le otorga un valor vital? ¿Y qué es la cosa objetiva si la psique le sustrae la fuerza condicionante de la impresión sensorial? ¿Qué es la realidad si no es algo efectivo en nosotros, un* esse in anima? *La realidad viva no está dada de modo exclusivo ni por el comportamiento fáctico, objetivo, de las cosas, ni por la fórmula ideal, sino que solo está dada por la síntesis de ambas cosas en el proceso psicológico vivo, esto es, por el* esse in anima".[29]

Más aún, en el ahondamiento de esta realidad psíquica mediadora, se revela algo que parece exceder lo psíquico, aunque se comporte como tal. Se trata, en definitiva, del *unus mundus* o *mundus archetypus*, términos medievales que Jung retoma en *Mysterium Coniunctionis*, para referirse a la Realidad que subyace, sostiene y trasciende lo subjetivo y lo objetivo.[30]

Este capítulo finaliza con la grave advertencia de que el alimento del alma son las imágenes, pero si no se le proporciona este alimento, se engendran monstruos y diablos.

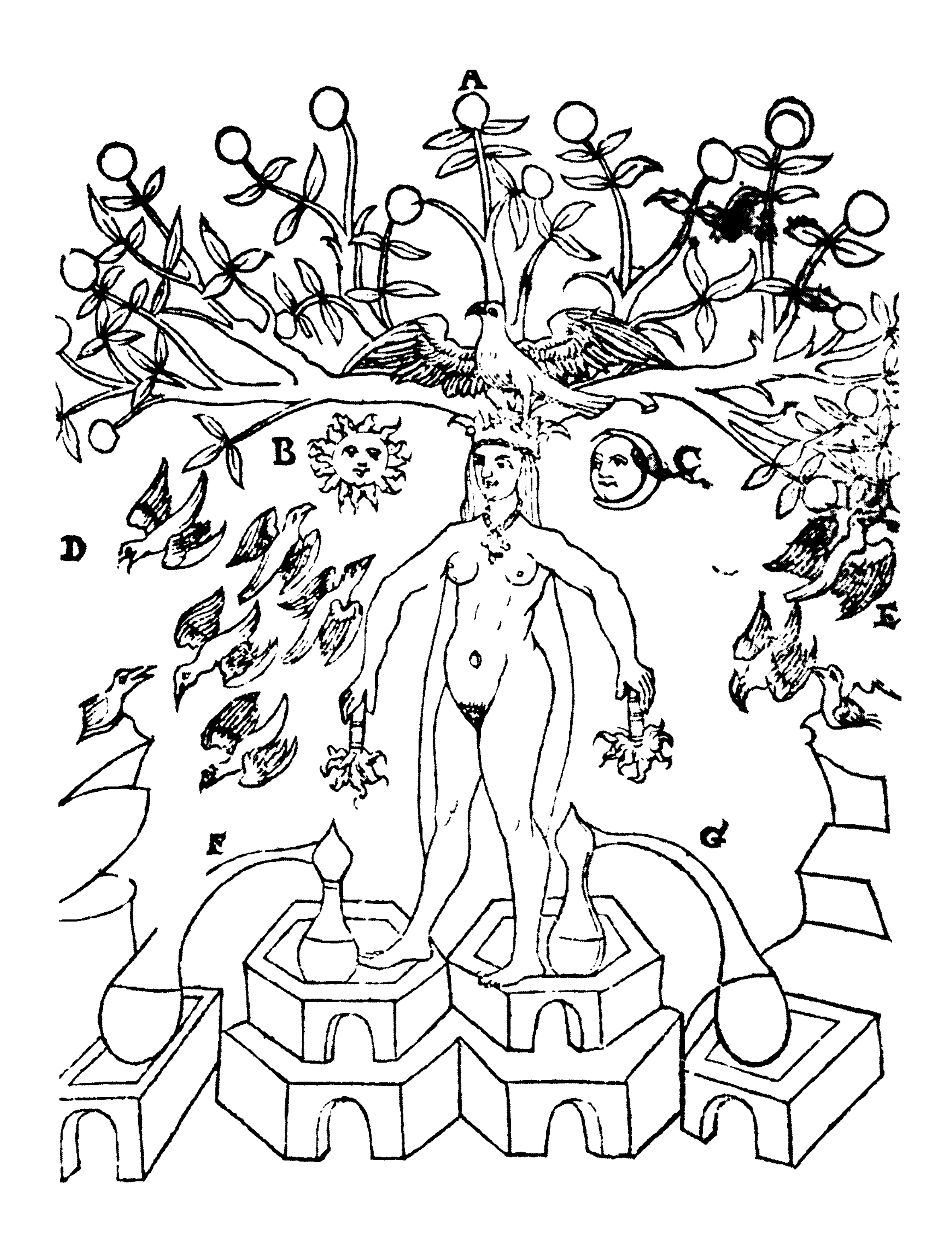
## Cap. II – Alma y Dios

*14 de noviembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Espíritu de este tiempo – Espíritu de la profundidad.
Síntesis: El 'espíritu de la profundidad' aconseja tomar consciencia de todo lo que vive el alma. Se ha de ser adulto, aceptar *ser Cristo*.

La inicial historiada de este capítulo contiene un árbol, una serpiente y un ave. Ya hemos adelantado que el complejo serpiente-ave simboliza el alma en sus aspectos ctónicos y celestes. En su trabajo "El árbol filosófico", Jung estudió la relación simbólica alquímica del ave y la serpiente con el árbol.[31] El árbol con el ave se refiere al opus y a su consumación, como puede observarse en más de una imagen de la tradición.

Es oportuno adelantar que Filemón aparece muchas veces en la copa de los árboles, y que el propio Cristo se manifiesta, al final del *Liber Novus*, como una sombra azul en la copa del árbol. La relación de la serpiente con el árbol es aún más obvia si nos remitimos a la historia bíblica, pero en la alquimia, en tanto alude al *serpens mercurialis*, representa el 'espíritu vegetativo' ctónico que emerge de las raíces y asciende hacia las ramas. El árbol es entonces el mediador entre lo bajo y lo alto, el lugar simbólico de encuentro y transformación de lo ctónico y lo celeste. En este capítulo, el 'yo' llama nuevamente a su alma y le confiesa su cansancio por la larga travesía de su vida. En esa travesía, primero la reencontró indirectamente en la imagen que está en los hombres y luego la halló a ella misma directamente. Pero el alma ya se había anticipado en oscuros sueños y aparecía como un niño o una niña. El 'yo' anduvo muchos años, al punto de olvidar que poseía un alma; aunque ella siempre recoge




El árbol filosófico, consumación del *opus* bajo la forma de Mercurio como Pandora.

Reusner, *Pandora* (Basilea 1588).

los fragmentos, los une con el todo y deja ver al 'yo' ese todo en cada parte. El alma compensa lo que el 'yo' hace, quita cuando hay exceso y da cuando hay carencia. Ella —quizá como rasgo acuciante de nuestra época— sostiene la fe en momentos de soledad y desesperación.

El 'yo' se presenta, como un caminante fatigado que debe comprender que detrás de todo yace el alma. Aquello que se busca en el mundo se halla en el alma y son los sueños, suerte de 'escoria' del pensar: *"... las palabras rectoras del alma."* (*ELR*, p. 231). Tal dependencia de las palabras, ha llevado, en la actualidad, a depender totalmente de ellas, hasta el punto de que sustituyen a las cosas, y un verbalismo vacío intenta reemplazar vanamente esta pérdida de relación con la profundidad.[32] Pero el 'espíritu de este tiempo', que se guía por lo que es bello o inteligente, se resiste a abrirse al mundo del alma y a su primer ingreso, el sueño. En cambio, el 'espíritu de la profundidad' le enseña a contemplar su vida consciente como si dependiera de los sueños. Los sueños nos preparan para la vida y, aunque no los entendemos, nos condicionan. El lenguaje del sueño es misterioso y está cerrado al saber erudito, que es incapaz de captar el alma. Por cierto, pese a esta última afirmación del *Liber Novus*, ya la entonces incipiente teoría junguiana del sueño sugería su carácter simbólico-anticipatorio que mereció ulteriores desarrollos.

Esta afirmación que lleva a despojarse de una vida sesgada, erudita, academicista reaparece claramente en el capítulo II del *Liber Secundus*, en donde el 'yo' se encuentra con un erudito que sufre el peso de su enorme saber y, sobre todo, de lo que ignora. En un texto teórico de 1912, el propio Jung recomienda que para ser un conocedor del alma es necesario abrazarla a través del mismo vivir y no en el gabinete o en el laboratorio. Por ello, tal auténtico buscador...

> *"[renunciará a la ciencia exacta] se despojara de su bata de erudito y, despidiéndose de su estudio, vagabundeará con humano corazón por el mundo, por los terrores de prisiones, manicomios y hospitales, por turbias tabernas arrabaleras, burdeles y casas de juego, por los salones de la sociedad elegante, las bolsas, los mítines socialistas, las iglesias, los* revivals *y los éxtasis de las sectas, viviendo en carne propia amores, odios, y todas las formas de la pasión [...]".*[33]

Para obtener el saber del corazón es necesario vivir la vida de modo completo y ello se logra cuando se vive lo que aún no se ha vivido y se dejó vivir a los otros. Ahora

bien, es evidente que no es posible vivir (o pensar) todo lo que viven o piensan otros pero, sin embargo, es posible permanecer abierto a vivir la vida que uno aún podría vivir. Y lo mismo puede decirse del pensar: ha de pensarse o abrirse el pensar que aún se podría pensar. Para poder comprender de qué se trata esto, es menester retomar el anuncio que originalmente dio el espíritu de la profundidad: vivir lo no vivido es, en definitiva, abrirse al contrasentido, pues solo así es posible reunir sentido y contrasentido y acceder al suprasentido. No se trata de actuar lo no vivido, sino de abrirse interiormente a los movimientos compensatorios del alma. Si vivo o pienso lo bueno, debo advertir lo malo que se constela en mi interior. Esta es la vida total que no puede razonarse, pues se expresa en un saber que, por involucrar toda la vida, contiene y excede lo racional.

El saber del corazón es, entonces, tanto el saber del corazón malo como el del corazón bueno. No se trata, insistimos, de *vivir* lo malo, sino de asumir que lo que creemos no vivido vive de algún modo y con gran malestar en nosotros. Por eso el texto señala que el bienestar decide, no el bienestar del 'yo' ni el de los otros, sino el bienestar como tal. El bienestar no está ni en el 'yo' ni en los otros sino entre el 'yo' y los otros, en la comunidad.

El espíritu de la profundidad reunió en el 'yo' sentido y contrasentido, y ello le permitió comprender al 'yo' que es siervo de su alma. Mientras que el espíritu de este tiempo enseña que uno es un conductor de los pensamientos maduros, el espíritu de la profundidad enseña que el 'yo' solo es símbolo del alma, su servidor y, por ende, servidor de un niño. Así el 'yo' tuvo que reconocer que tanto su alma como su Dios en su alma son un niño.

Y en el inicio de un pasaje 'ditirámbico' se enseña que:

*"El Dios es donde vosotros no sois"* (*ELR*, p. 232).

El Dios, es decir, aquello que verdaderamente tiene peso en nosotros y nos determina, es lo que no asumimos, lo que no incorporamos. Por ello, solo quien vive todo aquello que se puede vivir es adulto y solo siendo adulto el Dios continúa vivo. En cambio, a quien es niño en estos tiempos, se le muere el Dios. Por cierto, este misterio que enseña el espíritu de la profundidad parece aludir a que, en tiempos antiguos, en particular en el cristianismo, el hombre se presentaba como un niño ante Dios. El cristianismo así entendido era para los espíritus maduros del pasado, pero

hoy es solo para los inmaduros. Ahora, es menester ser adulto, pues cada uno debe elaborar, engendrar a su propio Dios interior. De allí que el Dios sea un niño y que la vida esté rodeada por este niño divino del cual brota eternamente una juventud.

Por cierto, es sabido que Jung publicó en la década del cuarenta, en colaboración con Karl Kerényi, un estudio sobre el arquetipo del niño. El símbolo del niño anticipa al sí-mismo, pues es un intento de abrir el camino a la integración de opuestos. Bien distinto es el infantilismo que supone un estado regresivo del 'yo'.[34] En otras palabras, mientras lo infantil es infecundo, lo adulto, en cambio, engendra el niño divino.

El espíritu de este tiempo se burla de que este Dios sea un niño pero, ante ello, es menester reírse de sí mismo, ser uno mismo burlado, atormentado y escarnecido por sí mismo, pues es así como se puede ser Cristo.[35] Nadie puede ahorrarse el camino de Cristo que, como veremos, es un camino que no se imita, pues cada uno debe recrearlo desde sí. El desafío es, entonces, mayúsculo; se trata de *ser Cristo* y su primer intento en el proceso visionario de este libro se podrá ver en el capítulo XI, al final del *Liber Primus*.

En un texto teórico tardío de 1952, *Respuesta a Job*, Jung señaló:

> *"A través de habitar la tercera persona divina en el hombre, es decir el Espíritu Santo, surge una cristificación de muchos".*[36]

## Cap. III – Sobre el servicio del alma

*15 de noviembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Alma – Espíritu de la profundidad.
Síntesis: Acercarse al alma implica, inicialmente, perder el sentido. Es necesario descender para ascender. El espíritu de la profundidad le pide que rece a la profundidad y hable a los muertos.

A la noche siguiente, de acuerdo con las instrucciones de su alma, el 'yo' anota todos los sueños de los que puede acordarse. Se pregunta hacia dónde conduce éste, su sendero, pues teme perder el sentido. Se interroga acerca de si, más allá del sentido, hay sinsentido o también suprasentido. El desafío consiste en que al ser él solo un

hombre, su alma avanza como un Dios. El sentido del alma es un suprasentido y, por eso, su paso es el de un Dios. Por cierto, el 'yo' no puede dejar de vacilar, de dudar, y teme abandonar la autocrítica, pero, precisamente, el alma le señala que ese temor atestigua contra ella, mata la confianza recíproca.

Paradójicamente, cuando uno se acerca al alma, lo que primero se pierde es el sentido. Y, sin embargo, esta afirmación es coherente con el mensaje central, pues de lo que se trata es de 'pasar al otro lado', de ir al contrasentido, y ello implica perder los referentes habituales. No es otro el significado del sacrificio, algo que se rompe para que se libere lo más alto. El texto insistirá con la idea de que todo ascenso comienza con un descenso a la profundidad y al caos en el que se pierde pie.

Las pruebas del miedo y de la duda están justificadas y por ello constituyen la tentación necesaria para que este proceso lleve a una verdadera superación. Y si Cristo superó la tentación del Diablo, no resistió la tentación hacia lo bueno y razonable. ¿Qué significa esto? Que para liberarse del cristianismo (y, sin embargo, 'ser' Cristo) es menester no quedarse atrapado por el camino de la virtud y la perfección. El esclavo de las virtudes pierde su rumbo del mismo modo que el esclavo de los vicios.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribe:

> *"Y aunque se tengan todas las virtudes, es necesario entender aún una cosa: de mandar a dormir a tiempo a las virtudes mismas".*[37]

Jung recuerda, en *Psicología y religión* que —según Ireneo de Lyon— para Carpócrates, pensador del siglo II, era necesario que, antes de morir, las almas viviesen todas las experiencias humanas concebibles, so pena de volver a la cárcel del cuerpo.[38] Martin Buber creyó erróneamente que con ello Jung adhería a esta concepción y pretendía deificar los instintos en vez de santificarlos.[39] Pero en realidad es evidente que para Jung tanto el 'moralismo' que niega la sombra y no reconoce los movimientos compensatorios de la psique, como la anulación de toda referencia a la moral evitan una verdadera reconciliación de los opuestos. Más aún, sin moral no hay referencia a la sombra y se suprimen los límites entre virtudes y vicios. Tal es el peligro de una imitación equívoca de la espiritualidad oriental que supone que es posible ir más allá de vicios y virtudes con el grave peligro de caer en una indiferencia moral y, por ende, en una identificación con la sombra. Así, en su "Comentario psicológico al *Libro tibetano de la Gran Liberación*", escrito en 1939, Jung dice:

*"No pongo en duda que la liberación oriental tanto de vicios como de virtudes va ligada a un radical desasimiento, en el cual el yogui es conducido a trascender este mundo y establecerse en un estado inocuo en términos activos y pasivos. Pero abrigo la sospecha de que cualquier intento europeo por imitar este desasimiento no supondría otra liberación que la de nuestros escrúpulos morales".*[40]

Es evidente que Jung no niega esa posibilidad, si bien el hombre permanece como tal mientras haya pasión. Pero el camino para trascender el dualismo entre virtudes y vicios no pasa por unilateralizarse en un polo u otro, en ser virtuoso o vicioso, sino en lograr un reconocimiento de la constelación de uno mientras se vive el otro.

Luego de haber recibido esta enseñanza, a partir de este momento y por el lapso de seis noches, el 'yo' se debate con el miedo, la repugnancia y las pasiones, lo cual le impide escuchar al espíritu de la profundidad al que el 'yo' se resiste. Finalmente, en la séptima noche, el espíritu le habla y lo exhorta a mirar, a rezar a su profundidad, a despertar a los muertos.

Por primera vez aparece este llamado a los muertos, cuestión que será central en todo el *Liber Novus*, pues los muertos no realizados, los muertos dormidos, son los que retienen nuestros talentos y nuestras sombras y representan la densidad de lo inconsciente.[41]

Sin embargo, el 'yo' relee sus sueños y decide desecharlo todo para volver a 'su vida', para entregarse de lleno a lo cotidiano, pero el 'espíritu de la profundidad' lo fuerza a volver a sí mismo.

## Cap. IV – El desierto

*28 de noviembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Alma.
Síntesis: El alma conduce al desierto que es el sí-mismo, lo cual exige que se despoje de sus pensamientos.

En la sexta noche, su alma lo conduce al desierto de su propio sí-mismo. Después de haber dejado cosas y hombres, el 'yo' se convierte en sus pensamientos. Para poder superar esto es menester despojarse de la atadura del pensamiento y dejar que la

vida nos lleve a cultivar la soledad. Ésta es la ida al desierto que los antiguos realizaban físicamente pues ellos vivían sus símbolos, pero hoy debemos realizarla internamente. Tal es el caso de San Antonio (s. III) y San Pacomio (s. III-IV) sobre los cuales nos referiremos en el *Liber Secundus*, cuando el 'yo' va nuevamente al desierto y se encuentra con Amonio, el anacoreta cristiano.[42]

Es el ingreso en la soledad del sí-mismo que se torna en un desierto y al desierto le corresponde el tormento. Hasta entonces el 'yo' había cultivado el espíritu de este tiempo y, aunque había renunciado a las cosas y a los hombres, no había renunciado a los pensamientos de los cuales era presa. Volverse al mundo del alma implica entrar a un mundo peculiar al que solo accede el hombre (el 'yo') cuando se entrega a su sí-mismo. ¿Y cuál es la prueba más dura? Sin duda, la *espera*, pues la espera se transforma en un 'infierno ardiente' y solo ella es la que puede transformarnos.[43]

Jung, en "Ulises. Un monólogo", cuenta acerca de la consternación que le produjo la lectura del *Ulises* de Joyce, pues cada frase es una expectativa que no se cumple. Al abrirse camino a través de su lectura, una y otra vez volvió a su mente la siguiente observación de un viejo tío que pensaba linealmente:

> *"En una ocasión me paró en la calle y me preguntó: '¿Sabes cómo tortura el Diablo a las almas que han ido a parar al infierno?' Le dije que no, a lo que repuso: 'Las deja esperar'".*[44]

El alma exhorta al 'yo' a cuidar de sus palabras, pues si dice que el lugar del alma 'existe', entonces existirá, y si dice que 'no existe', no existirá. La Palabra es acto de creación, por ello los antiguos dijeron: al principio fue la Palabra.[45] Estas palabras fundamentales, palabras simbólicas que oscilan entre el sinsentido y el suprasentido, son las más antiguas y verdaderas, pues todo lo afirman o todo lo niegan.

## Experiencias en el desierto

*11 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Alma.
Síntesis: Mientras que el espíritu de este tiempo nos torna astutos y burlones, el espíritu de la profundidad nos torna sabios y hace que nos riamos de nosotros mismos.

El 'yo' se ve preso de dudas, confusión y, sobre todo, de risa burlona. El alma le recuerda que está en el desierto y que es necesario cultivar la paciencia. El camino hacia la verdad requiere de tal despojamiento que es menester entrar sin intenciones, sin querer aclarar una oscuridad, ya que eso es presumir que sabemos anticipadamente de dónde viene la luz. Esta idea, por cierto, es propia de todo saber espiritual que se abre a la aceptación y a la no interferencia, tal como ocurre con el 'abandono' propuesto por Meister Eckhart[46] o con la concepción taoista de *wu wei*, para limitarnos a dos ejemplos.

Pero el mayor de los escollos es su risa burlona. El alma le enseña que, en realidad, el 'yo' habla con las palabras que el alma le da y así éste comprende que es solo un cuenco vacío que únicamente desborda merced al alma.

Esto ocurrió durante la vigésima noche en el desierto. Éste fue el tiempo necesario para que el alma pudiera presentarse con su existencia autónoma frente al 'yo' y dejase de ser una sombra.

La risa burlona que entorpece al 'yo' es una expresión de esa astucia que caracteriza al espíritu de este tiempo que, como todos los espíritus de los tiempos de todas las épocas, se cree astuto. La sabiduría, en cambio, carece de dobleces, es 'cándida'. Ésta es la razón por la cual el astuto se burla de la sabiduría. Pero la burla recae sobre el burlador y, en el desierto, donde no hay interlocutor, se asfixia en la propia risa.

Mientras que la astucia se corresponde con la intención, la candidez se corresponde con la falta de intenciones, con la entrega. La astucia conquista el mundo, en cambio, la candidez conquista el alma. No es posible liberarse de la astucia del espíritu con más astucia, sino entregándonos a la candidez. No se trata, sin embargo, de negar la astucia pues, de hacerlo, la candidez se torna artificiosa y nos volvemos tontos artificiales. La candidez supone una entrega que no puede desconocer la astucia, la intención y la risa burlona, pues así nos tornamos en tontos astutos y nos encaminamos al suprasentido. Se trata entonces de hacer votos de pobreza y así volverse partícipes del alma. ¿Dónde irá la risa burlona? Irá a uno mismo, pues nadie podrá reír más que uno mismo respecto de la propia necedad.[47]

Así el 'yo' supera la risa burlona, el alma puede hablarle y el desierto comienza a enverdecer.

## Tercer momento: Sacrificio
(caps. v–viii)

### Cap. v – Viaje infernal hacia el futuro
*12 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Voces – (Sigfrido).
Síntesis: El espíritu de la profundidad le otorga una visión del héroe asesinado en las profundidades, anticipando la muerte y resurrección del héroe.

¿Qué significa un viaje infernal hacia el futuro? Es un viaje a los abismos que guardan el germen de lo que ha de venir. En este caso se trata de la muerte del héroe, los torrentes de sangre que invadirán Europa como consecuencia de que Occidente se unilateralizó hacia los valores heroicos y, por ende, una oscuridad no asumida debidamente irrumpe en forma cruel. A la noche siguiente, en medio de una confusión de voces y abandonado al azar de sí mismo, el espíritu de la profundidad le abre los ojos y así ve el mundo multiforme del alma. Comienza, de este modo, una experiencia, el descenso a los infiernos, cuya secuencia presentamos esquemáticamente:

- Ve paredes de roca.
- Se hunde en grandes profundidades.
- Está parado, con una inmundicia negra hasta los tobillos, en una oscura caverna.
- Lo rodean sombras.
- Prosigue pese a su temor.
- Se desliza a través de una estrecha fisura y llega a una caverna más interna, con el suelo cubierto de agua negra.
- Más allá vislumbra una piedra roja luminosa a la que se propone alcanzar a través del agua enlodada (cueva plena de voces que chillan).
- Toma la piedra que cubre una oscura abertura de la roca.
- Toma la piedra en la mano y mira alrededor, indagando. No quiere obedecer las voces, quiere saber.
- Aquí algo quiere transmitirse en palabras. Apoya su oreja en la abertura y oye el fluir de las aguas subterráneas.

- Ve (estremecido y durante largo tiempo) la cabeza sangrienta de un hombre en las oscuras corrientes; alguien herido, asesinado, flota.
- Ve un gran escarabajo que flota en las oscuras corrientes.
- En lo más profundo de la corriente irradia un rojo sol a través de las oscuras aguas.
- Allí ve (con terror) pequeñas serpientes en las oscuras paredes de la caverna que van hacia las profundidades en donde irradia el sol. Mil serpientes se enroscan y velan al sol.
- Cae la noche profunda. Brota una corriente de espesa y roja sangre, que luego se endurece. Lo cautiva el espanto.

El propio Jung comenta la perplejidad que le produjo esta experiencia, pero a la vez la falta de comprensión que en aquel momento tenía. Podía comprender que ese cristal era la 'piedra de la sabiduría', que el escarabajo es un antiguo símbolo del Sol y vislumbrar el carácter arquetípico del sol del ocaso. También podía relacionar la imagen con el mar de sangre de la visión anterior, referida a la guerra. Pero no podía comprender la cuestión central: el significado del asesinato del héroe. Poco tiempo después, el 13 de diciembre, Jung tiene un sueño en el cual asesina a Sigfrido por la espalda.[48] Por cierto, todo el ciclo responde a una muerte y resurrección, es necesario matar al ideal heroico en virtud de una nueva concepción. En este caso, desde el punto de vista psicológico se trata de sacrificar la función superior para vivificar la función inferior.

A esta altura, el 'yo' está dominado por el desconcierto, pero decide entregarse a él, pues resuelve confiarse al alma, aunque lo conduzca a la locura. Como puede verse, esta ida al desierto trae una extraña vegetación y, en algún sentido, la locura. En este pasaje se distinguen los diversos tipos de locura a los cuales ya nos hemos referido con más detalle en la Primera Parte. En síntesis, hay tres tipos de locura: la locura divina que surge del dominio del espíritu de este tiempo por el espíritu de la profundidad; la locura enferma que se manifiesta cuando el espíritu de la profundidad posee al hombre, le hace hablar en lenguas y le hace creer que él mismo es el espíritu de la profundidad; pero también está la locura enferma de este tiempo que consiste en vivir en la superficie, negar el espíritu de la profundidad y tomarse a sí mismo por el espíritu de este tiempo.

Por estar atrapado por el espíritu de este tiempo, el espíritu de la profundidad tuvo que irrumpir violentamente. Pero la balanza entre uno y otro es necesaria para




Escarabajo egipcio (egip. *khepera*: "el que 'es' o el que se desarrolla").
En este caso alado, símbolo de renovación solar.

no caer en alguna de las formas de la locura. Por ello, durante los veinticinco días que duró su ida al desierto, se sometía a las cosas, los hombres y los pensamientos. Pero durante la noche, iba al desierto. Jung ya había comprendido que el error de Nietzsche consistió en que no pudo mantener un lazo con la 'realidad' social; por eso perdió pie, no fue capaz de volver a la superficie e integrar.

La vida nueva que esperamos surge en nosotros cuando comenzamos a ver las cosas desde el interior. Las cosas como tales no significan nada, solo significan en nosotros. El significado de las cosas no se halla en los libros de erudición, no se halla ni en las cosas ni solo en el alma. El significado se halla en el Dios que se encuentra entre las cosas, y el alma. Es el suprasentido mediador, camino y puente hacia el otro lado. Jung no propone abandonar el mundo de las cosas, sino entregarse al mundo olvidado del alma para poder integrar cosas y alma.

Ahora bien, lo venidero debe verse en uno mismo; por eso, el 'yo' comprende que es partícipe de ese crimen del héroe, es asesino y asesinado, victimario y víctima. El 'yo' no hubiera podido ver lo venidero si no hubiera podido verlo en sí mismo. Obviamente, esta condición de ser 'asesino y asesinado' apunta a que se trata de un sacrificio, pues todo verdadero sacrificio es un autosacrificio. En "El símbolo de la transformación en la misa", un texto de 1942, Jung se refiere al motivo de la identidad del sacrificador y el sacrificado:

> *"Lo que yo sacrifico es mi pretensión egoísta, con lo cual me sacrifico al mismo tiempo a mí mismo. Por ello todo sacrificio es en mayor o menor grado un autosacrificio".*[49]

Desde el punto de vista social es menester asumir la responsabilidad colectiva, pues la catástrofe exterior es, en realidad, interior. En este sentido, el héroe asesinado se corresponde con el príncipe o héroe asesinado en la actualidad por algún hombre anónimo.[50] Estos son 'profetas ciegos' que creen que el héroe que debe ser asesinado es externo, cuando en realidad el héroe que está amenazado es interior.

Pero, en otro sentido, se trata de matar lo heroico en uno mismo, es decir, el estar dominado por el hecho de que esto o aquello es bueno o indispensable o desechable. Lo heroico que se ha unilateralizado se fija metas indispensables y no da lugar a la impotencia.

Paradójicamente, es necesario dar lugar al no poder.



Asesinato de Sigfrido por la espalda (ilus. de Johannes Gehrts).

Cap. vi – Escisión del espíritu
*17 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Espíritu de la profundidad – Alma.
Síntesis: Ese descenso a su profundidad derriba todos los dioses. Es menester consumar el asesinato del Dios, del ideal que ha dejado de ser camino.

En la cuarta noche, el 'yo' comprende que viajar al infierno es convertirse en infierno. El desierto parece vacío, pero está lleno de seres mágicos que atacan y tornan demoníaca a su figura. Él mismo parece haber transformado su humanidad en un animal monstruoso. Y, en esta situación extraña, se suscita un desentendimiento del 'yo' con el espíritu de la profundidad y luego con el alma. Así, en un comienzo, el espíritu de la profundidad le ordena que baje a su profundidad, que se hunda. Pero cuando el 'yo' se rebela, pues no sabe cómo hacerlo, el espíritu le dice que se siente y se tranquilice. Ante esto, el 'yo' se indigna aún más, pues, ¿cómo habría de tranquilizarse si el espíritu no ha hecho más que derribar a los dioses y lo supremo? El 'yo' clama a su alma, pregunta si ese es su camino, y su indignación le hace decir que desea estrangularla. Y, sin embargo, pese a ello, sigue dispuesto a recibir su enseñanza.

Cuando el alma insiste en que su sendero es la luz, el 'yo' no comprende, pues pareciera que su luz es una terrible oscuridad. Pero, nuevamente, el 'yo' se enoja cuando el alma le aclara que su luz no es de este mundo, ya que él nada sabe de otro mundo. El alma le enseña entonces que, no por ignorarlo, ese mundo deja de existir. Por cierto, cuando el 'yo' piensa o dice que algo es un sinsentido, esos pensamientos provienen del alma. Incluso la indignación que el 'yo' siente contra ella proviene del alma misma, lo cual según ésta, es una suerte de 'guerra civil'. Así, el 'yo' comprende con dolor y con furia el carácter dual, inasible, de esa alma que ora se muestra con la máscara del Dios y suscita adoración, ora se muestra con la máscara de un Diablo y aun de lo banal y lo mediocre.

El 'yo' pide espacio para tomar distancia y reflexionar, y siente que quiere asir esa inasible alma, un alma que ahora se le presenta simiesca. La lucha es desigual pues las manos no pueden asir el alma que es intangible, aunque los golpes que esta le pueda procurar también 'son aire'. Tales fueron las visiones del desierto atestado de ladrones y asesinos invisibles que asediaban a los solitarios y lanzaban sus venenosos proyectiles. Por ello, el 'yo' se pregunta si la flecha asesina no estará clavada en su corazón.




Wotan (ilus. Johannes Gehrts).

Al igual que los seres anónimos que asesinan a los príncipes, el 'yo' arde de furia en contra de su príncipe, que representa lo alto y amado. Pero, a diferencia del asesino anónimo que mata un príncipe de carne y hueso, el 'yo' vive una guerra civil, pues es asesino y asesinado. Buscamos el 'chivo expiatorio', pero nadie puede cargar con nuestros pecados.[51]

En esta peculiar obra de redención, la propia traición es necesaria. En el *Borrador*, Jung sostiene que la traición de Judas al héroe forma parte de la obra de redención.[52] Ya en *Transformaciones y símbolos de la libido,* Jung toma el punto de vista consignado por Anatole France en *El jardín de Epicuro*, según el cual Dios eligió a Judas para completar la obra de salvación de Cristo.[53] Jung pudo haber conocido las noticias de un *Evangelio de Judas*, pues era asiduo lector de Ireneo de Lyon, quien hacia el 178 d. C., nos informa:

> *"Y dicen que Judas el traidor fue el único entre todos los apóstoles que tuvo este conocimiento (gnosis) y por esto llevó a cabo el misterio de la traición, conocimiento dicen por el que se disuelve todo lo terreno y lo celeste. Y muestran para ello un libro de su confección al que llaman Evangelio de Judas".*[54]

Esta idea gnóstica completa la inversión, pues devela que la traición es, en verdad, sacrificio. Desde hace escasos años contamos con el texto-fuente del *Evangelio de Judas* en donde se lee que Jesús le dice a Judas que lo libere:

> *"Pero tú los superarás a ellos todos [se refiere a los apóstoles], porque sacrificarás al hombre que me reviste..."*[55]

García Bazán señala al respecto:

> *"Judas, agente de la liberación de Cristo, será el verdadero sufriente por poseer ocultamente el espíritu —como los restantes— firmemente confundidos con el alma y el cuerpo, pero activo. El villano traidor de la tradición canónico-apostólica y apócrifa —en oposición a Pedro— pasa a ser siervo sufriente (...)"*[56]

Si nos hemos detenido en un texto que, por obvias razones nuestro autor no pudo haber analizado, es porque el espíritu de esta traición parece aproximarse al del ase-

sinato del héroe, que Jung celebra como necesario. Por cierto, en la gnosis hay un conocimiento previo del sentido que esa traición tiene. Aquí, en cambio, el sentido se ha perdido y debe recuperarse una vez que esa obra sea vista y vivida como ignominiosa; es decir, primero se asesina a Sigfrido y luego se asume ese asesinato como un sacrificio. Podría decirse que el Dios ha envejecido porque está revestido de lo mundano, de los valores unilaterales propios del espíritu de este tiempo. Por ello, en este caso, el asesinato debe llevarse a cabo sin dilación; el Dios ha dejado de ser camino de vida y tiene que caer:

> *"Todo lo que se vuelve demasiado viejo, se convierte en mal, por lo tanto también vuestro Supremo".*

## Cap. VII – Asesinato del héroe
*18 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Yo – Espíritu de la profundidad – Sigfrido.
Síntesis: En una visión, el 'yo' asesina a Sigfrido por la espalda, pues un héroe o un Dios no puede ser enfrentado en sus términos.

En la visión de la noche siguiente, el 'yo' se encuentra con un joven en la alta montaña. Se anuncia con su cuerno Sigfrido, que aparece en su carro de osamenta y, luego de descender, cuando pasa por donde están apostados el 'yo' y su compañero, estos le disparan simultáneamente y el héroe cae herido de muerte. Cuando se da vuelta para huir, se precipita una lluvia torrencial.

Tras esta visión, Jung es presa de un terrible tormento hasta el punto de convencerse de que debía suicidarse en caso de no resolver el enigma. Así por ejemplo, en *Recuerdos, Sueños y Pensamientos*, leemos que una voz le dijo:

> *"¡Si no entiendes el sueño, entonces tienes que fusilarte!".*[57]

Sin embargo, el 'espíritu de la profundidad' le enseñó que la verdad suprema es una con el contrasentido. Esa enseñanza asumida está simbolizada por la lluvia que alivia su terrible tensión y quizá le permite la segunda visión de un maravilloso

jardín por donde caminan figuras vestidas de seda blanca, rodeadas por áureas brillantes de variados colores. El Dios solo puede ser superado con un asesinato por la espalda, pues no puede ser enfrentado en sus propios términos. Ya el Dios se ha vuelto viejo y, cuando ello ocurre, se torna en sombra y en sinsentido y desciende a lo inferior.

Por ello lo que era más alto —acá representado por Sigfrido— debía morir por la espalda. Y si esto nos lleva a juzgar, debe pensarse en el rubio salvaje de las selvas alemanas que traicionó al trueno-martillo y que dio lugar al crecimiento del cristianismo. Los valientes germanos comenzaron a despreciarse a sí mismos y a traicionar a sus dioses salvajes y a sus árboles santos.

El propio Jung señaló que Sigfrido —en particular el Sigfrido wagneriano— era un personaje poco afín a su persona, pues le resultaba externo. Sin embargo, en su caso, tal es la imagen elegida espontáneamente por lo inconsciente. De cualquier manera, aquí representa el ideal germánico que se unilateralizó a raíz del proceso civilizatorio. Si bien hay una oposición entre el paganismo germánico y el cristianismo, pareciera que la heroicidad germánica, en algún sentido, se unilateraliza en principios luminosos. Por cierto, Jung señaló, más de una vez, que ello estuvo vinculado a la propagación del cristianismo en el mundo germánico. Como ya tuvimos la oportunidad de desarrollar en nuestra "Introducción", esto se vincula con la figura de Wotan, que, de algún modo, retorna en su aspecto salvaje, tal como Jung, desarrolló en su obra del mismo nombre.[58]

Con respecto al efecto de la propagación del cristianismo en el mundo pagano germánico, puede leerse de modo resumido este texto de 1918:

> *"El cristianismo dividió al bárbaro germano en una mitad inferior y una mitad superior, y de ese modo consiguió —mediante la represión de la parte oscura— domesticar la parte clara y hacerla apta para la cultura. Pero la parte inferior aguarda aún su redención y una segunda domesticación. Hasta entonces queda asociada con los restos de la prehistoria, con lo inconsciente colectivo, algo que forzosamente significa su peculiar y creciente vivificación".*[59]

Ahora bien, en el seno mismo del cristianismo se espera una redención. Cuando Cristo murió en la cruz descendió al infierno y se transformó en él. Ése es el Anticristo ya previsto por los antiguos y que ahora retorna inexorablemente.

La lluvia que alivia las tensiones de la visión es, por un lado, el llanto anticipado de los pueblos por la gran muerte que se avecina, pero también es lo que da vida para el renacimiento del Dios.

## Cap. viii - Concepción de Dios

Personajes principales: Yo - Espíritu de la profundidad.
Síntesis: Muerto el héroe, aparece el Dios ambiguo (bueno-malo, bello-feo, etc.) que no debe ser emulado.

En la segunda noche siguiente, el 'yo' le habla a su alma aludiendo a la célebre parábola del grano de mostaza y le dice que el grano de mostaza prosperó hasta convertirse en un árbol, que es la Palabra concebida en un vientre virginal, y que se convirtió en un Dios al que la tierra se sometió.[60] Pareciera que el 'yo' quiere remarcar el carácter artificioso, vacío, de la palabra que ahora domina al mundo.

El espíritu de la profundidad irrumpe y profiere, con voz potente, un discurso que es difícil de reproducir por los innumerables matices que encierra. No obstante, del extenso discurso rescatamos ideas esenciales. El espíritu le señala que él concibió el germen del 'yo', es decir, del hombre venidero, en la necesidad y la bajeza más profundas. Por ello lo anuncia su heraldo, el miedo, y a cada lado están la duda (derecha) y la decepción (izquierda). No es casual, pareciera, que la duda esté a la derecha, pues corresponde con el pensar; en cambio, la decepción está a la izquierda pues constituye —por así decirlo— una alteración del sentir. El discurso, pleno de paradojas, intenta mostrar la generación del suprasentido por esa ida y vuelta del sentido al contrasentido y a la inversa. Este proceso requiere superarse a sí mismo y, a la vez, negarse a sí mismo. La salvación, dice el espíritu de la profundidad, está en quien cree en lo supremo y se traiciona —como una suerte de Judas— a sí mismo. A este banquete están invitados los que ensucian sus manos puras y quienes toman las virtudes del interior del asesino. Éstas son las maravillas que harán del niño de lo venidero un 'Dios de lo venidero'.

Dicho esto, Jung continúa con su propia reflexión. Habiéndose caído el príncipe, el 'yo' ya estaba preparado para que el espíritu de la profundidad le otorgara la visión del nacimiento del Dios nuevo. Así, el 'Niño Divino' se presentó ante el 'yo' con todo

el espanto y la ambigüedad de lo feo-bello, lo malo-bueno, etc. El Dios no puede vivir en lo absolutamente bueno o bello y el hombre no puede vivir en su regazo si atiende solo a una de sus mitades. Cuando ello ocurre, lo absoluto, como bueno y bello, se congela en una idea absoluta, y lo malo y lo feo se tornan en todo lo infame.

Cristo, para ascender al cielo, tuvo que descender al Infierno. Pero nadie sabe qué sucedió en esos tres días misteriosos, aunque el 'yo' lo experimentó. Y si los antiguos sostienen que habría predicado a los difuntos, el 'yo' insiste en que solo puede haberlo hecho con locuras y monerías, con una mascarada de los misterios más santos, aunque —como señala la literatura canónica— Cristo no permaneció en el Infierno, sino que ascendió a la altura del más allá.[61]

Como es sabido, el descenso de Cristo a los infiernos se encuentra en varios textos canónicos y apócrifos, lo cual interesó a Jung en más de una oportunidad.[62] Así, en *Psicología y religión*, afirmó:

> *"El descenso a los infiernos, que tiene lugar durante los tres días que siguen a la muerte, describe el hundimiento del valor desaparecido en lo inconsciente, donde (tras vencer a los poderes de las tinieblas) establecerá un orden nuevo y desde donde volverá a ascender nuevamente hasta lo más alto del cielo, es decir, hasta los más lúcidos niveles de consciencia".*[63]

Pero ese descenso a las profundidades es peligroso y es menester acceder con 'temor y temblor', con desconfianza y cuidado. Es conveniente no bajar solo y asegurar el camino de retirada, pues la profundidad tiende a devorar.

En efecto, viajar al infierno implica convertirse en él, pero no se trata de ir con actitud heroica, sino que es menester ir con astucia. No es posible matar a la muerte, pues ya de por sí carece de vida. La única manera de superar la muerte es llevarle vida. Así, la materia muerta se transformará en la serpiente negra que apagará nuestro sol y caerá una noche plena de luces malas.

Se trata de despertar a la muerte, cavar hondo y ofrendar. Es menester reflexionar con buen corazón respecto del mal, pues ése es el camino hacia el ascenso. En caso contrario, pareciera que no es posible ascender. Pero recuérdese que, en un primer momento, todo es noche e infierno.

El infierno es, en cada uno, aquello en lo que no se es o aquello que no se domina o no se puede alcanzar.

El infierno es cuando se reconoce que en todo lo bueno está también lo malo. Pero el infierno más profundo es cuando se advierte que el infierno es también un cielo alegre. El Dios nace de una ambigüedad, pero se trata de pasar de una ambigüedad oscura a una clara. El Dios cristiano parece unívoco porque es amor; no obstante, el amor es ambiguo, pues es el camino de la vida y todo lo abraza. El verdadero amor no se ocupa del prójimo, pero, como veremos más adelante, alcanza al prójimo porque surge de un amor de sí que alcanza las verdaderas profundidades de lo que debe y puede ser amado.

Es fácil jugar a la ambigüedad, difícil es vivirla. Jugar es de niños y por ello el Dios del niño envejece y muere. Quien vive es adulto y su Dios es joven.

Después de la muerte del héroe y el sentido se reconoció en el contrasentido y todo lo tensionado se precipitó en forma de lluvia, allí el 'yo' advirtió el nacimiento del Dios, se hundió en su corazón y nació virginalmente como un niño de su propia alma. Al principio no advirtió su concepción y luego el 'yo' confundió alma y Dios, cuando en realidad solo vivía en su cuerpo. También el 'yo' persiguió al niño para matarlo como si fuera un enemigo de su propio Dios. Pero su propia enemistad, burla, odio y enojo están consumados en el Dios.

El Dios no podía advenir hasta que el héroe estuviera muerto, pues los dioses no quieren la emulación. A partir de estos tiempos, la emulación será maldita y el Dios será solo seguidor de sí mismo en el hombre; el Dios es su propio emulador.

La soledad es el camino; cuando se ingresa en la soledad y se abraza el sí-mismo, el mundo parece tornarse frío y vacío, pero en ese vacío ingresa el Dios venidero. Así, alejado de los hombres, se está más cerca de ellos que nunca, pues aunque inicialmente pareciera motivado por un deseo egoísta, en soledad, el Dios propio conduce al Dios de los otros y, por ende, a una verdadera cercanía.

Pero ello requiere, asimismo, la aceptación de la impotencia, la imposibilidad de imitar al héroe o de ser uno mismo héroe. La impotencia derroca a los dioses (aparentes), evita perderse en la unilateralización y nos abre a la ambigüedad del Dios venidero.

## Cuarto momento: *Mysterium*

(caps. ix al xi)

Esta tercera parte es la clave que cierra el *Liber Primus* y proporciona los elementos simbólicos fundamentales para la travesía que sigue. Estos tres capítulos están concebidos de un modo diverso a los anteriores. El propio Jung así lo sugiere; se trata, según sus palabras, de un texto más observado que vivido y sus imágenes son más alegóricas.[64] Esto no significa que es una obra de ficción o el producto de un mero artificio racional. Son experiencias imaginativas que se plasman, fundamentalmente, como concepciones de pensamientos inconscientes personificados. Realizaremos nuestro breve recorrido comentado por los capítulos ix a xi, que constituyen el *Mysterium*, a la luz de las propias reflexiones que Jung dejó consignadas en el *Borrador corregido*.

### Cap. ix – *Mysterium*-Encuentro

Personajes principales: Yo – Elías – Salomé – serpiente.
Síntesis: El 'yo' se encuentra con Elías ('prepensar'); su hija ciega, Salomé (placer) y la serpiente. Salomé lo tienta, señalándole que debe amarla para acceder al conocimiento de Elías.

Una reflexión acerca de la esencia de Dios, posiblemente una reflexión verdadera —es decir, un movimiento interior que supone una intensa concentración de la energía psíquica— lleva al 'yo' a una profunda oscuridad. Allí aparece un anciano con aspecto de profeta con una serpiente que yace a sus pies.

Antes de proseguir con la acción cabe señalar que, en *Recuerdos*, Jung señala que, en los mitos, con frecuencia la serpiente es contrincante del héroe:

> *"En mi fantasía, por lo tanto, la presencia de la serpiente anuncia un mito del héroe".*[65]

Veremos, sin embargo, que la serpiente guarda en profundidad la potencia misma de la psique y que su 'peligrosidad' consiste en que es aquello que permite 'pasar del otro lado', acceder al contrasentido sin caer en el sinsentido.

De una casa construida sobre columnas sale una bella joven ciega. Luego, todos entran en la casa y el 'yo' ve reflejado en una piedra color agua clara la imagen de Eva, el árbol y la serpiente, y más tarde a Odiseo y sus compañeros en el mar. A la derecha se abre una puerta que se conecta con un jardín asoleado y allí se inicia un curioso diálogo entre el 'yo', el anciano —que resulta ser Elías— y la bella mujer ciega, Salomé.

Ante la sorpresa creciente del 'yo', Elías le explica que Salomé es su hija y que su propia visión y la ceguera de ella los han unido desde la eternidad. Pero más extraño y espantable le resulta al 'yo' el hecho de que Salomé —cuyas manos están manchadas con la sangre de Juan el Bautista— le declare su amor. Más aún, pese a que el 'yo' se resiste con espanto a la idea de amarla, ella no duda de que en un futuro la amará. Por cierto, el extraño misterio comienza a desplegarse aún más cuando ella le insinúa que su padre, Elías, conoce los profundos misterios, ve las cosas venideras, y que el supuesto 'pecado' de amarla es la llave de ese saber. Pero al 'yo' le resulta inconcebible la unión de dos símbolos que son opuestos extremos: un profeta, que es la voz de Dios y una bestia cruel. Por cierto, Elías se defiende diciendo que son reales y esta afirmación parece reforzar la idea de 'realidad psíquica' que, Elías primero y luego el propio Filemón irán transmitiendo.

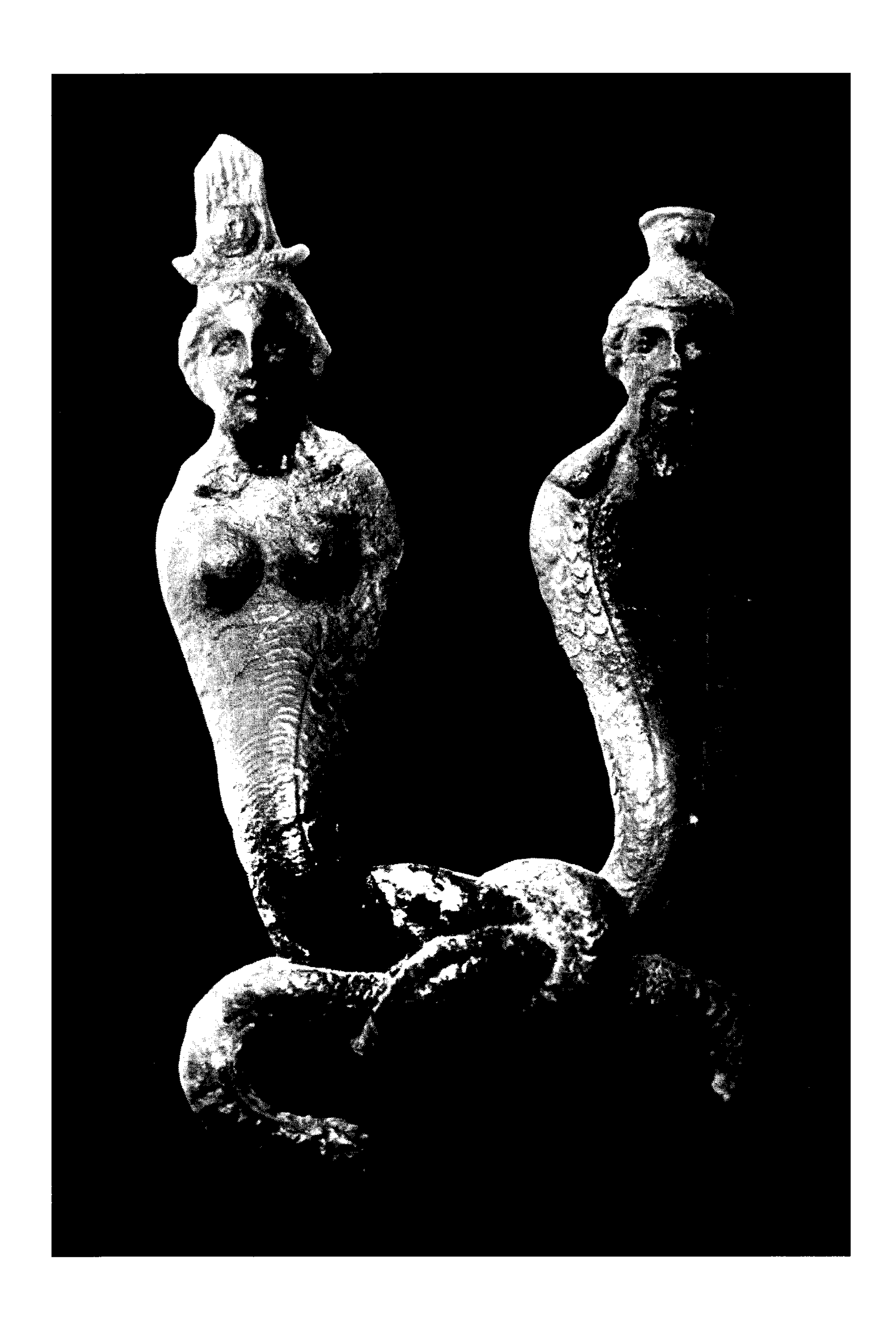
Una escena muda, pero impactante se sucede. La serpiente negra se enrosca en el árbol y se escabulle entre sus ramas, y todo se torna umbroso. Oye una música salvaje y ve la cabeza sangrienta de Juan el Bautista. El 'yo', vacilante, se pregunta si Salomé lo ama por haber asesinado al héroe o si él mismo la ama a ella por esa razón. Salomé es una con Elías y acaso con Juan, y cabe preguntarse si también es una con el 'yo'. El 'yo' comienza así a admitir posibilidades que hasta ahora hubiera considerado impensables, pero es evidente que el 'yo' reconoce que, aunque no la ama, le teme. Y el espíritu de la profundidad le anuncia que en eso le está reconociendo su fuerza divina.

Por cierto, este secreto es el secreto del hombre Jung y, en este sentido, cada uno deberá transitar su propio secreto, pues no es posible emular a nadie. No obstante, Elías y Salomé son formas arquetípicas y, como tales, responden a patrones universales de simbolización.

Los misterios tienen lugar en la profundidad, como si fuera en el cráter de un volcán en donde está la masa ígnea, lo indiferenciado. Cuando se ingresa allí, se

sumerge en el caos y quien lo hace se convierte él mismo en materia caótica, en el origen primordial. Es obvio que esta idea ofrece múltiples paralelismos con la alquimia y admite una explicación en la psicología junguiana. No podemos detenernos ahora, pero tal es el sentido de la *massa confusa* que domina durante la *nigredo* y que, psicológicamente hablando, se corresponde con el ingreso en la sombra arquetípica. Pero aunque una interpretación 'personal' de Elías y Salomé, referida a Jung mismo, sea limitada, sin duda sus caracteres responden a rasgos universales. El propio Jung señala en su *Borrador corregido* que, en principio, el anciano (Elías) y la joven (Salomé) representan, respectivamente, el *Logos* y el *Eros*. El viejo profeta es una adecuada 'alegoría' para el *Logos*, pues se trata de un principio que significa entendimiento, comprensión, previsión, legislación, sabiduría. El profeta no solo prevé, sino que comprende y realiza aquello que prevé. En cambio, *Eros* es bien diverso, pues en él se mezclan todas las actividades anímicas, mientras el *Logos* da forma, es decir —metafóricamente hablando— es el cuenco; el *Eros* es el vino que allí se vierte, es lo que llena la forma. El *Eros* se manifiesta como anhelo, añoranza, fuerza, exaltación, placer, pasión. El hecho de que Salomé esté ciega significa la incompletitud, pues su ceguera no pertenece a su condición de *Eros,* sino que se debe a una falta en la constelación psíquica de Jung, si bien puede ser representativa de lo que ocurre en muchas personas, particularmente varones, de saber. El individuo se encuentra cautivado frente a estas imágenes arquetípicas y, sobre todo, sometido a la provocativa imagen de Salomé, aunque más inquietante aún sea la serpiente que representa todo lo malévolo u oscuro que se adhiere tanto al *Logos* como al *Eros*. Por ello, quizá, aparece primero la imagen de Eva con el árbol y la serpiente; es decir, se hace presente la tentación, movimiento anímico de índole erótica. La figura de Odiseo parece invitar a la aventura y a una ampliación de la visión que se abre a un jardín con un manantial que no embriaga y parece estar referido al *Logos*.

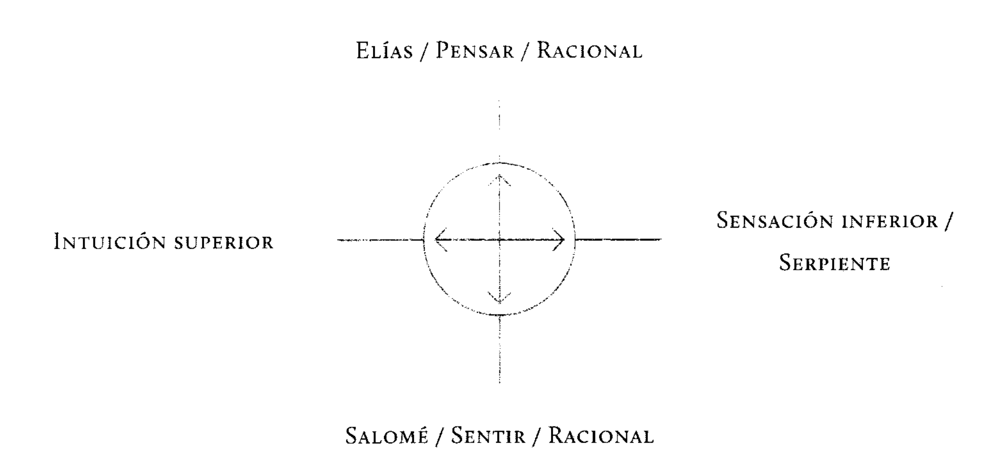
Pero, en el *Liber Novus,* Jung señala que la profundidad presenta dos poderes: por un lado, el 'predeterminar' o 'prepensar' y, por el otro, el placer. En nuestra edición castellana de *El libro rojo* hemos elegido un término técnico, 'prepensar', para traducir *vordenken*, pues se ajusta más a la idea que Jung quiere transmitir y, en general, a la concepción junguiana. En efecto, el 'prepensar' parece aproximarse al 'protopensar' *(Urdenken)*, el germen de la función 'pensar' contrapuesta a la del 'sentir'. No debe olvidarse, sin embargo, la relación con Prometeo,[67] que el propio Jung menciona, ("el-que-piensa-antes") con la connotación de un pensar que 'premedita'



Isis y Osiris en forma de serpiente. Berlín, Museo Nacional.

porque 'prefigura', es decir, que ve, anticipa y gesta en su pensar una determinada realidad. Jung señala que el 'prepensar' está también antes del pensar. El placer, en cambio, es la fuerza que carece de formas, de límites, de determinación, y anhela y destruye formas. Prepensar y placer son complementarios: mientras que el primero es vidente e impotente, el segundo es potente y ciego. Así, Elías y Salomé simbolizan el prepensar y el placer que, en el hombre, están disociados y requieren una integración. Pero además de Elías y Salomé, aparece un tercer principio, la serpiente, a la vez extraño y enlazado a ambos. Los caracteres específicos del simbolismo de la serpiente varían según el individuo y la cultura, pero la serpiente expresa la esencia terrenal del hombre que fluye de la madre nutricia.

En un seminario de 1925,[68] Jung explicó las relaciones entre Elías/Salomé/serpiente, de acuerdo con su tipología psicológica:




Jung señala que pareciera que es la serpiente la que hace que el hombre se unilateralice y se entregue, ya sea, a un principio, el pensar, o bien al otro, el sentir, que aquí aparecen bajo la modalidad del prepensar y del placer. Y es evidente que así como no es posible vivir con un principio, pues se necesitan ambos, tampoco se puede estar en ambos a la vez. Viejos y filosos son los que se abocan al pensar en desmedro del sentir, y jóvenes y ciegos los que se abocan al sentir en desmedro del pensar. Pero el texto señala, asimismo, que la vida es de la naturaleza de la serpiente y, por ende, no

es solo el antagonista entre los opuestos, como señalamos más arriba, sino también un puente que une derecha (pensar) e izquierda (sentir).

Esta afirmación responde directamente a la teoría junguiana, pues podría reemplazarse el término 'vida' por 'vida psíquica' o por 'psique'. Como tal, la psique es serpentina, inasible, cambiante, base de todas las funciones, en definitiva, el *topos* de donde todo surge y en donde todo se disuelve. Es evidente que *El libro rojo* está concebido bajo el signo de la serpiente pues, aunque la vida psíquica parece ser más compleja, es en ella donde se juega el desafío que presenta el 'espíritu de la profundidad'.

Elías y Salomé viven en un lugar oscuro y claro; el oscuro es el del prepensar que no requiere de la vista para ser habitado; en cambio, el del placer requiere de la vista y la claridad. El cristal que aparece en la visión es el pensamiento que ha tomado forma, que refleja en el pasado lo que ha de venir; por cierto, no debe olvidarse que Elías, a diferencia de Salomé, representa un principio altamente diferenciado.

Salomé se asimila a Eva, y Jung observa que su propia condición pensante hizo que su principio enemigo fuera el placer y apareciera como Salomé. Si hubiera sido un sentimental, hubiera aparecido como un demonio serpentino en caso de tener la capacidad para verlo. No podemos dejar de suponer, sin embargo, que al sentimental, ese poder demoníaco se le aparece al inicio, ciegamente, cenestésicamente, hasta que pueda vivirlo como una visión. El pensante debe intentar concebir el placer como camino inicial de su proceso, así como el sentimental debe hacer lo propio con el pensar.

Es a través de su función superior, el pensar, representado por Elías, que Jung puede acceder a su placer indiferenciado y elaborar su transformación. Pero es fundamental comprender que la clave se la dio Elías y, es quizá, la clave de todo el proceso descripto en *El libro rojo*:

> *"En su amor has de reconocerla"* (*ELR*, p. 248).

Será el amor el que permitirá elevar y transformar el sentir más allá del placer. Y esto reaparecerá en el segundo *Mysterium* en el capítulo XXI del *Liber Secundus*. Una de las claves para comprender el grado de integración de las imágenes que aparecen en la travesía es preguntarse si se aman y cuál es el estatuto de ese amor.

En ese caso, Salomé está santificada por amar al profeta quien, a su vez ama, a Dios. Pero el profeta no ama a Salomé y Salomé no ama a Dios. Veremos que, aunque sea su hija, Elías tiene a Salomé bajo su poder y tal empecinamiento irá debilitando su espiritualidad, así como Salomé irá creciendo.

Esta idea se reiterará en el capítulo II del *Liber Secundus*, bajo la situación de un erudito que mantiene oculta y prisionera a su hija. En este sentido, como una suerte de dialéctica del amo y del esclavo, el *Logos* superior aprisiona al *Eros* inferior pero, de algún modo, también él es su prisionero.

### Cap. x – Instrucción

*22 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Elías – Yo – Salomé – serpiente.
Síntesis: El 'yo' le dice a Elías que siente culpa por acceder al conocimiento a través del acto de amor a Salomé. Cuando acepta su culpa y su duda, Salomé le dice al 'yo' que es hijo de María.

A la noche siguiente vuelve a encontrarse con Elías, Salomé y la serpiente. Esta vez advierte el carácter sufriente de Salomé en la que, por otra parte, nada puede advertir de sacrílego.

El 'yo' admite a Elías que no sabe qué es lo que lo trae a su presencia y que, aunque no le complace estar allí, reconoce que se siente más real. En el interior de la casa, frente al juego ígneo del cristal resplandeciente, se suceden las siguientes imágenes: la Madre de Dios con el Hijo, Pedro, en veneración y luego solo con las llaves, el Papa de triple corona, un Buda en el círculo de fuego con la mirada fija, una diosa sangrienta de muchos brazos (Kali), y Salomé con sus manos retorcidas y en desesperación, que lo toca y reconoce como su propia alma. En ese momento el 'yo' ve a Elías en la imagen de piedra y, atormentado por la observación de estas imágenes cuyo sentido le resulta oscuro, le pide luz. Elías no responde y se dirige a la izquierda, mientras que Salomé se encamina a la derecha. Luego, Elías lo conduce hacia una habitación más oscura de cuyo techo cuelga una lámpara de luz rojiza y permanece frente al 'yo', apoyado sobre un león de mármol que se encuentra en el centro.

Pero esta figura indica un peligro, pues si bien el *Eros* está sometido al error por la identificación con la carne, el poder espiritual no ama, cree amar al espíritu, pero busca el dominio de la carne.

- La aparición de Cristo y de Buda representa una espiritualización, pero mientras Cristo representa la superación del mundo por haber cargado sobre sí el sufrimiento, Buda supera tanto el placer como el sufrimiento. Buda trasciende los opuestos, mientras que Cristo debe renovar una y otra vez el proceso[70].
- La aparición de la sangrienta Kali es una vuelta potente y arquetípica a las pasiones. El 'yo' no puede anular las pasiones, pues él es en buena medida pasión. De allí que, cuando cree haberlo logrado, las pasiones más violentas aparecen 'por la espalda'.
- El león de mármol sobre el que se reclina Elías simboliza el poder y la firmeza del *Logos*. El león, animal real y, por ende, de poder, es de piedra, lo que significa firmeza. Por cierto, si el 'yo' no admite su pequeñez corre el peligro de querer arrogarse ser profeta y de creer que así puede sustraerse del *Eros*. Al no poder seguir el *Eros* ciegamente, el 'yo' puede intentar sustituir esa imposibilidad con la posesión del poder espiritual. Por cierto, las consecuencias son graves; Jung dice que, en tal caso, no se posee el poder, sino el 'diablo del poder'; de hecho, se trata de una posesión por el arquetipo y, por lo tanto, del camino hacia la constitución de una 'personalidad mana'. En ese caso, el 'yo' cree ser profeta, pero tal aparente conquista se ha logrado a expensas de no asumir su *Eros* ante el cual permanece en un altísimo grado de vulnerabilidad.

Luego de esta experiencia, Elías le enseña que es su miedo, su incertidumbre, la fuente de su mala consciencia y, en cambio, es errónea su creencia de que el impulso al saber prohibido es la causa de su sentimiento de culpa. Por el contrario, si está allí viviendo ese misterio, accediendo a ese saber, es porque eso corresponde a su ley. En realidad, su verdadera falta consiste en haber reconocido lo que significa que Salomé lo ame y, ahora, so pretexto de olvido, se deja llevar por la duda, cuando en realidad, la duda no le pertenece, es un habitante externo que no se corresponde con aquello que arde profundamente en su interior. Y esto vale para todos los pensamientos que están tan fuera de nuestro sí-mismo, como árboles y animales lo están respecto del cuerpo. Con esta idea fundamental respecto de la autonomía de los contenidos psíquicos, incluidos los pensamientos, el 'yo' puede contemplar su pen-

samiento como externo. Antes de continuar con nuestro relato, obsérvese que el 'yo' denomina a esta enseñanza de Elías "sabiduría sanadora", de modo similar, aunque complementario, a lo que ocurre con Izdubar en el capítulo VIII del *Liber Secundus*. Allí, el 'yo', sin quererlo, enferma a Izdubar cuando refuta su cosmología tradicional que basa su creencia en la inmortalidad, en la idea del Sol que muere en el ocaso y renace en el Este. De alguna manera enferma a Izdubar de 'irrealidad', pero lo restablece cuando, al igual que los médicos tradicionales, le cambia el nombre para curarlo. Izdubar se restablece cuando es denominado 'imaginación', pues así puede ser llevado a Occidente para su renacimiento. Cuando cambia el nombre se torna liviano y, ya en Occidente, lo transforma en huevo y lo incuba.

En ambos casos, se trata de admitir la realidad psíquica, es decir, una realidad intermedia entre lo concreto y lo abstracto. En el caso de Izdubar, la realidad psíquica se rescata trascendiendo lo concreto; en cambio, en el caso del 'yo', la realidad psíquica se rescata trascendiendo el abstraccionismo o, para decirlo en otros términos, superando el nominalismo.[71] Esta sabiduría sanadora le ayuda a enfrentar sus dos pensamientos:

1. Un pensamiento poco creíble según el cual Salomé lo ama porque se parece a Elías o a Juan el Bautista.

2. Un pensamiento devastador según el cual Salomé lo ama por ser opuesto a Elías, por su maldad.

Ante estos pensamientos, Elías calla. Y así aparece Salomé sin que sepamos cuál es el pensamiento del 'yo' al respecto. Ella misma parece manifestar esa vacilación, pues aparentemente se acerca y lo toma del brazo como si fuera su padre, dado que el 'yo' está sentado sobre su silla. Y allí Salomé completa su mensaje; según ella, el 'yo' es hijo de Elías, ambos son hermanos y su madre es María. ¿Qué puede significar a esta altura del proceso visionario que Salomé le revele que es hijo de María?

A partir de la interpretación posterior de Jung podemos conjeturar que, básicamente, existen tres caminos para el 'yo':

1. Refugiarse en la puerilidad. El 'yo' huye hacia la infancia por temor a los peligros del espíritu y se refugia en la Madre, por ejemplo, en la Iglesia, la doctrina o en cualquiera de sus sucedáneos.

2. Actualmente, tal refugio es, en buena medida, ineficaz, debido a la pérdida de la real vigencia de las concepciones cristianas. No obstante, aunque el hombre promedio se haya abstenido, desde hace tiempo y en modo creciente, de la cosmovisión cristiana, su sentir sigue el viejo camino. Por ello, un camino reactivo al anterior consiste en que por temor a los peligros del espíritu se caiga en una identificación con el sentir indiferenciado y, en definitiva, en la presunción erótica del poder. Se trata de un aparente abandono de la puerilidad, pues se vive poseído por un erotismo indiferenciado.

3. Pero ser hijo de María abre a la posibilidad de 'ser' Cristo, cosa que Salomé le revelará en la visión que se consigna en el próximo capítulo y que acontece tres noches más tarde, el 25 de diciembre. Por cierto, aquí ya se abandona la seguridad y la confianza que puede proporcionar la paternidad de Elías. Se requiere, para ello, del ejercicio de cualidades superiores; una grandeza suficiente como para poder sostener una soledad extrema y una humildad que permitan aceptar la propia pequeñez y, a la vez, evitar el peligro de la inflación. Quizá uno de los más grandes sacrificios consista en atreverse a superar el instinto humano de rebaño, pues para ello el hombre debe caer en un verdadero y total abandono, una de las experiencias más graves que el hombre puede llegar a vivir. Sospechamos del alto precio que trae aparejado 'ser' Cristo, pero acaso recién cuando honramos ese precio comenzamos a avizorar su verdadero alcance. No debe olvidarse la advertencia reiterada de Jung en su obra teórica:

   *"...y siempre será preciso confesar, con toda humildad, que la experiencia religiosa* extra ecclesiam *es subjetiva y está expuesta a infinitos peligros".*[72]

Cuando Salomé anuncia al 'yo' que ambos son hijos de María, el 'yo' se aterra a tal punto que llega a preguntarse si es víctima de un encantamiento o si, simplemente, Elías y Salomé son meros símbolos. Por cierto, es evidente que el 'yo', que ya aceptó la 'realidad psíquica', intenta defenderse regresivamente, minimizando el estatuto ontológico de quienes lo llevan a una experiencia interior extrema. Y con una estampa muda, finaliza esta escena. Salomé se aleja, detrás del 'yo' arde una llama amarillo-rojiza sobre un altar redondo y, alrededor de la llama, yace la serpiente en círculo. Según señala Jung, esto significa que la llama ardiente de la devoción, sumada a la compulsión má-

gica de la serpiente, son más poderosa que la duda y la vacilación. Finalmente, el 'yo' se va a tientas hacia la salida y advierte un poderoso león que se encamina hacia él.

Estas visiones invitan a admitir el propio anhelo o la propia añoranza, a ser sincero con uno mismo, lo cual significa que la tarea consiste en vivirse a sí mismo en totalidad. Y en este contexto puede comprenderse aún más el alcance de algunos símbolos; la imagen de la Madre de Dios con el Niño anuncia el nacimiento del suprasentido, el Hijo Divino profetizado. Asimismo, la presencia de Pedro, apóstol sobre el cual se construyó la Iglesia, indica que el 'yo' no se transforma en suprasentido, sino que el suprasentido deviene o se da en él. El milagro de la transformación es el que caracteriza este proceso, pero el 'yo' es, por así decirlo, su 'Papa'.

Y, si bien Jung indicó que cada proceso es único, aquí, como en otras partes de la obra, da consejos. En este caso, la recomendación es seguir al prepensar y no al deseo, pues, aunque lleva a lo dificultoso y a una mayor oscuridad en sus inicios, es necesario caer en una mayor oscuridad para acceder a la luz. En esta oscuridad se encuentra una llama débil y rojiza que ilumina escasamente, pero lo suficiente para ver que el prepensar del 'yo' se apoya sobre el león, su fuerza. Y cuando esa fuerza se aplica a liberarse de ser poseído por los pensamientos, según ya explicamos, el 'yo' se percata de su libertad, Salomé lo abraza y, en algún sentido, lo iguala a Elías, lo 'torna' profeta. El pensar es al prepensar como el placer al amor. Salomé es hija de María, Madre del Dios inocente.

Pero recién en la próxima visión, consignada en el capítulo que sigue, Salomé le revelará al 'yo' que él mismo, en tanto Hijo de María, es Cristo, lo cual está indicando —en el contexto de *El libro rojo*— una tentativa de nacimiento en su interior del Dios venidero. Pero este 'Dios venidero' debe asumir su parte femenina, en este caso inferior; por ello —a esta altura de sus reflexiones— Jung, sin indicar que de alguna manera él mismo o su 'yo' *es* Cristo,[73] anticipa la necesidad de unir estos opuestos. Es decir, el 'Dios venidero' va manifestando las características que nuestro texto propone:

1. Aunque exceda al individuo debe nacer en cada individuo, y por ello manifiesta en cada caso caracteres únicos.

2. Debe incluir —y en última instancia integrar— el contrasentido, la sombra, lo inferior.

Por cierto, esta integración de opuestos solo puede darse a partir de ese 'reino intermedio', es decir, en el plano psíquico que se manifiesta como actividad imaginativa creadora. El prepensar como lo que engendra, y el amor, como lo que concibe, se dan en ese plano psíquico o, mejor, 'psicoideo', y se manifiestan en nuestro mundo, en nuestra captación consciente habitual, como mero entendimiento y placer.

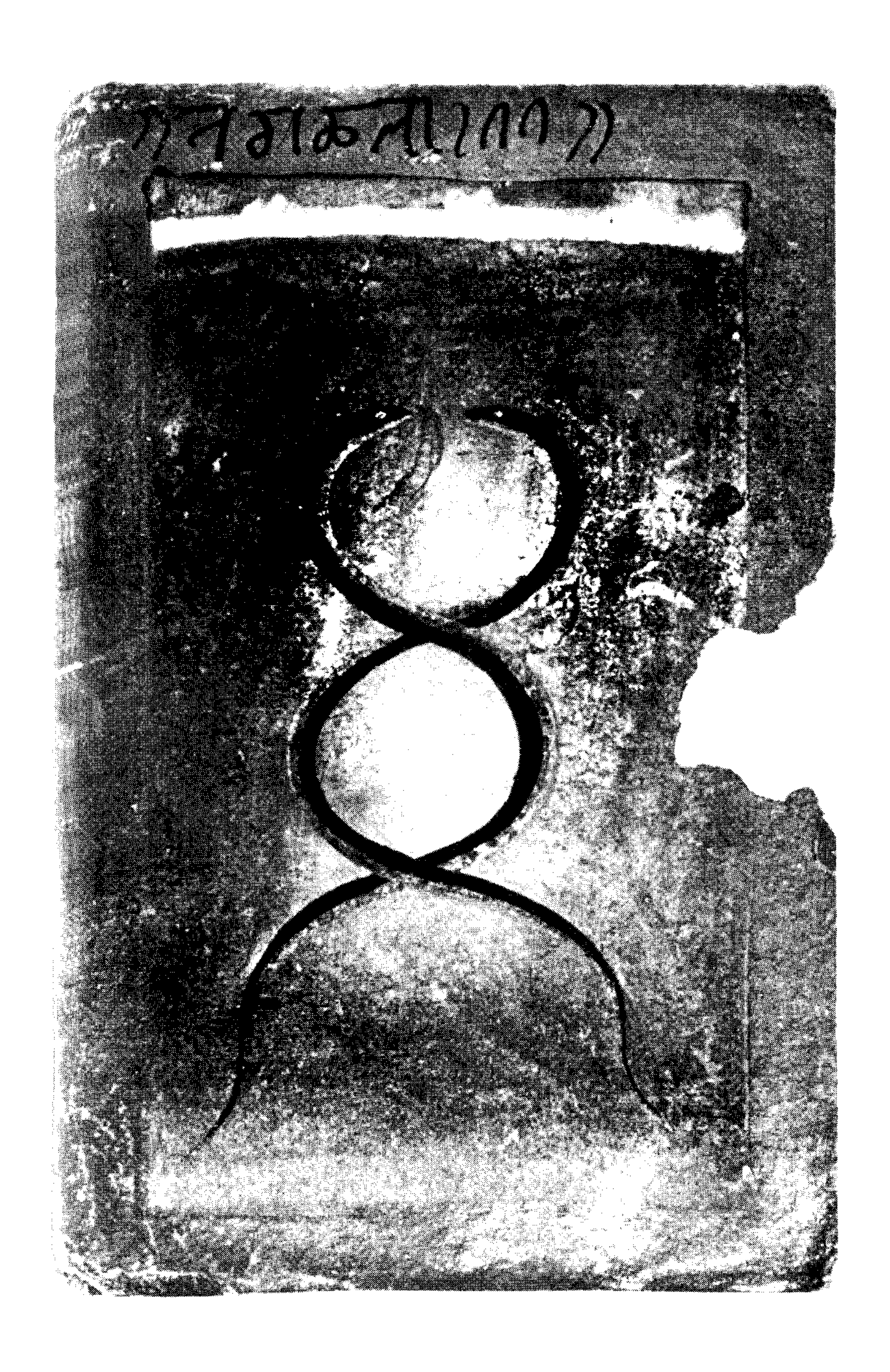
Tal parece ser una de las razones por las cuales Jung cita, a esta altura, sin demasiada explicación, un pasaje del *Evangelio de los egipcios*, donde se da a entender que para abolir la obra de las mujeres, es decir, el ciclo de la vida, su placer, nacimiento y muerte, es necesario evitar la procreación. Por cierto, el texto apócrifo aludido es de filiación 'encratita', es decir, impulsa —entre otras cosas— la abstención de las relaciones sexuales y, por ello, promueve una integración de los opuestos en un plano espiritual, que, necesariamente, en contexto junguiano se limita —o focaliza— en lo psíquico o en lo psicoideo. Ahora bien, Jung tampoco explica por qué a continuación menciona la enseñanza el *Evangelio de los egipcios* que Cristo imparte a una 'Salomé', sin indicar, sin embargo, que no es la hija de Herodes. En ese texto leemos:

> *"Come toda planta, mas la que tiene amargura, no la comas. (...) Preguntando Salomé cuándo llegarían a realizarse aquellas cosas de que había hablado, dijo el Señor: 'Cuando holléis la vestidura del rubor y cuando los dos vengan a ser una sola cosa, y el varón, juntamente con la hembra, no sean ni varón ni hembra'".*[74]

Jung cita este *logion* como ejemplo de unión de lo masculino y lo femenino, en más de una oportunidad, pero en su seminario *Visiones*, señala que la Salomé mencionada en el *Evangelio de los egipcios*, no es una obra gnóstica, sino encratita, una tendencia ascética difundida entre los cristianos egipcios de naturaleza éticamente rigorista, y que allí Salomé no es la hija de Herodes.[75]

Es obvio que este paso de una Salomé a la otra es un fenómeno de 'recepción' del que ya hablamos. En el plano simbólico, la Salomé criminal tiene en germen la Salomé sabia y solo ella puede realizar y simbolizar esta unión de opuestos en un plano superior.

En definitiva, más allá del alcance que esta expresión "...*cuando los dos vengan a ser una sola cosa...*" haya tenido para el escritor del *Evangelio de los egipcios*, es evidente que Jung le da una connotación que lo aproxima más a la significación



Dos serpientes como lucha y conciliación de polaridades vinculadas a *idâ* y *pingalâ*, canal lunar y solar del cuerpo sutil según la tradición tántrica (Escuela de arte de Bosohli, India, hacia 1700).

gnóstica, es decir, a la idea de que quien supera la dualidad entra en el Reino.[76] Esta idea se presenta claramente en un texto que Jung no pudo conocer entonces, es decir, el *Evangelio de Tomás*:

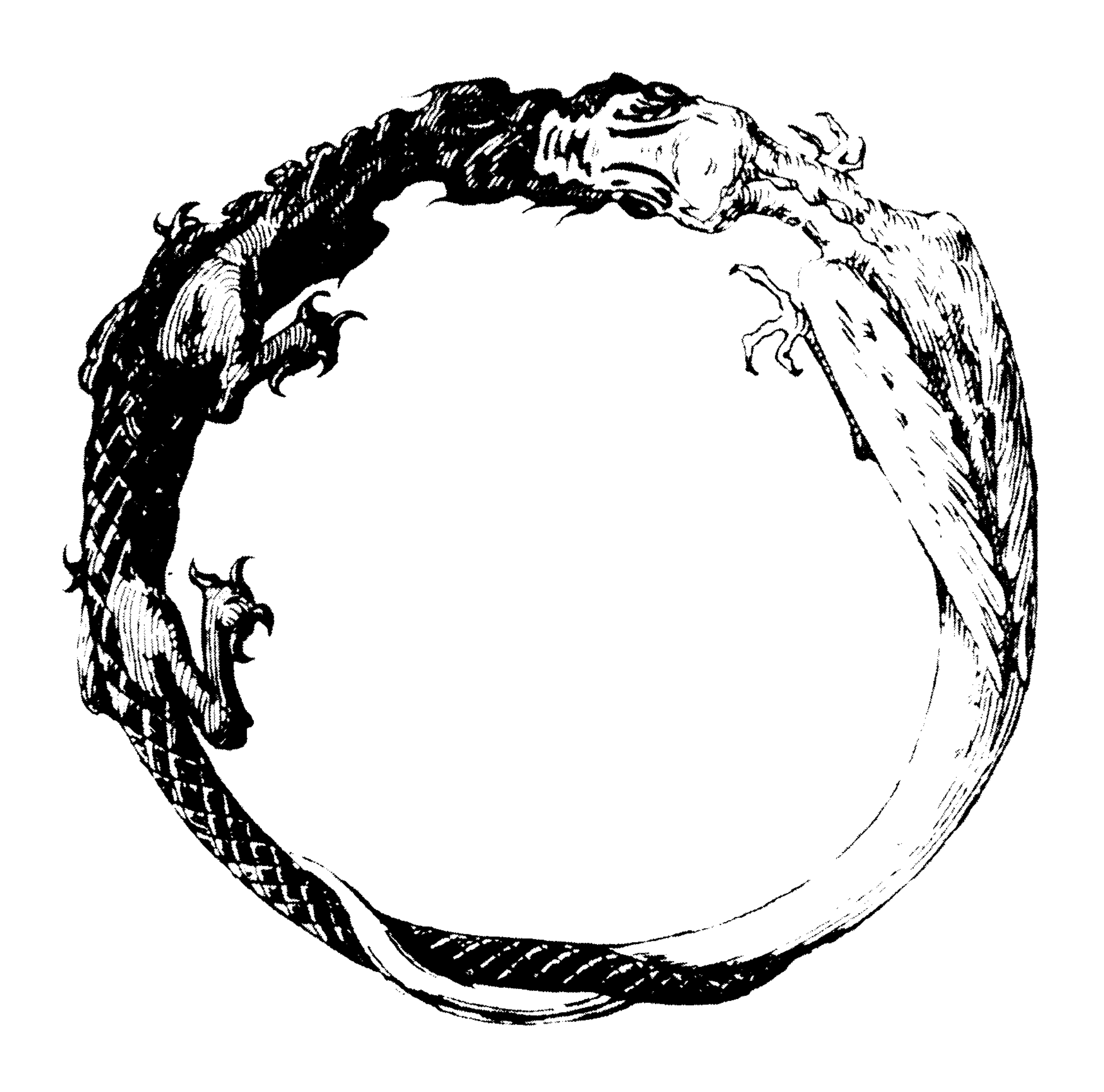
> *"Le dijeron: Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?*
> *Jesús les dijo: Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de adentro como lo de fuera y lo de fuera como lo dentro y lo de arriba como lo de debajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen* (eikon) *en lugar de una imagen, entonces entraréis [en el Reino]".*[77]

La unión de los opuestos es, sin duda, el camino de redención propuesto. Pero esta comprensión es aún incipiente, pues en torno a la luz tenue se concitan cuestiones enigmáticas. Pero, con todo ello, el 'yo' siente que pudo recuperar el poder de la profundidad, tal como lo sugiere el león que camina delante de él.

## Cap. xi – Resolución
*25 de diciembre de 1913*

Personajes principales: Elías - Yo - Mime - Salomé - serpiente blanca - serpiente negra.
Síntesis: Crucifixión mitraica del 'yo': con brazos extendidos, rostro de león y serpiente enroscada en su cuerpo, sangra. Salomé recupera su vista. El 'yo' ahora tiene la misión de asumir el misterio vivido.

En la tercera noche, con una profunda nostalgia por continuar el misterio, y vacilando entre la duda y el deseo, el 'yo' se encuentra en una colina y divisa a Elías en lo alto, quien con un ademán le da a entender que debe desistir de ascender. La roca en la que se encuentra el profeta divide a la derecha la noche oscura en la que yace una serpiente negra y, a la izquierda, el día claro en el que yace una serpiente blanca. Las serpientes se enfrentan y luchan, la negra parece ser más fuerte, lo cual hace que la blanca retroceda. Sin embargo, la serpiente negra termina replegándose y muestra



Dos serpientes o dragones, uno de ellos sin alas, que representan las naturalezas contrarias, en este caso lo fijo y lo volátil. Esprit Gobineau de Montluisant. Explicación muy curiosa de los enigmas y figuras hieroglíficas psíquicas que se encuentran en el portal de la iglesia catedral y metropolitana de Notre-Dame de París, *Bibliotheque des Philosophes Chimiques*, París (reunidos por Guillaume Salmon, A. Cailleau), 1740-1754, p. 89.

que su cabeza y parte delantera se tornaron blancas. Finalmente ambas desaparecen, una en la luz y otra en la oscuridad.

El 'yo' no comprende y se pregunta si se trata de que el poder de la luz es tan grande que hasta lo oscuro que se resiste es iluminado por ella. Pareciera, sin embargo, que ésa no es la respuesta más feliz, pues de lo que se trata es de una integración de opuestos, no del dominio de uno sobre otro.

La aclaración que Jung hace en su seminario de 1925 sirve, aunque limitadamente, para comprender este pasaje. Las serpientes blanca y negra representarían, respectivamente, el avanzar en el día y en el reino de la oscuridad con un alcance que también es moral. Esta lucha marcaría su resistencia al descenso, a dirigirse al reino de la oscuridad. Cabe preguntarse, sin embargo, cuál es el significado del resultado de esa lucha, es decir, que la serpiente negra que primero parece predominar se repliegue sobre sí con su cabeza y parte delantera emblanquecidos. En *Mysterium Coniunctionis*, Jung menciona el caso de una paciente que estaba tratando el problema de los opuestos y soñaba que copulaban dos culebras con claras cabezas humanas. Medio año más tarde, la misma paciente soñó que una serpiente blanca con el vientre negro salía de su pecho y sientía un profundo amor por ella. Es obvio que se trata de un primer logro de conciliación de opuestos que, como se verá, exige un ulterior ahondamiento. Por otra parte, en *Aión* Jung señaló que el motivo de la lucha entre serpientes es típico de la alquimia medieval.[78] En general, la oposición se manifiesta, no necesariamente mediante los colores, sino porque una es alada y la otra sin alas. Cuando la conciliación se logra, conforman un *ouroboros*.[79]

Elías lo conduce a una gran altura donde se encuentra una enorme muralla circular que encierra un patio en cuyo centro se encuentra un gran bloque de roca a modo de altar. Sobre ella está Elías, quien le anuncia que ése es el templo del sol y que ese espacio es un cuenco que recoge su luz.

Por cierto, este simbolismo se asemeja al simbolismo hermético y alquímico de la crátera que Jung recoge en su obra, es decir, referido al recipiente que recoge la luz o el espíritu *(nous)* en el que el hombre es sumergido para salir de su estado natural de imperfección y participar de un estado de iluminación *(énnoia)*. El *locus classicus* de este bautismo espiritual se encuentra en el tratado hermético titulado "De Hermes a Tat: la crátera o la unidad" que forma parte del *Corpus Hermeticum*




Hermes Trismegisto en Senior, *De Chemia*, Estrasburgo, 1566
(reproducción original de María Ormaechea).

y es retomado por el célebre alquimista Zósimo de Panópolis que recomienda a su *soror mystica,* Teosobeia, que debe apresurarse a llegar al Poimandres para que la bautice en la crátera.[80]

Una serie de extrañas experiencias que se suceden a continuación llevan al 'yo' del supramundo al inframundo. Elías se torna 'Mime', que parece referirse al conocido personaje wagneriano, es decir, el enano codicioso que trabaja en la forja y vive en una cueva.[81]

La luz reunida se torna agua y fluye en manantiales hacia abajo. El enano sugiere que se vuelve sabio quien bebe de esas aguas. Por cierto, pareciera que el 'yo' no puede llegar hasta lo más bajo y, cuando ve la serpiente del profeta en el inframundo, se pregunta cómo hace para acceder al supramundo. Finalmente, se siente encogido, la serpiente se torna infinitamente pequeña y se encuentra en el fondo del cráter rodeado por altas montañas.

Luego el 'yo' se encuentra nuevamente frente a la casa del profeta y éste reaparece. El 'yo' se extraña de haberse creído alejado a distancias siderales y, sin embargo, encontrarse, ahora, en un mismo lugar. Pero cuando el 'yo' pregunta por Salomé, Elías le ordena acercarse al cristal y prepararse en su luz. Y es allí donde se precipitan una serie de imágenes visionarias:

- el pie de un gigante que aplasta una ciudad entera,
- el descenso de Cristo de la cruz,
- el niño divino con la serpiente blanca en la mano derecha y la serpiente negra en la izquierda,
- la montaña verde, la cruz de Cristo desde donde fluyen torrentes de sangre,
- la cruz misma y Cristo en la cruz en la última hora de su tormento.

Es importante señalar que, en este momento, cuando la serpiente se enrosca al pie de la cruz, el 'yo' siente que lo hace en sus propios pies. Obsérvese que de contemplar la crucifixión que ocurre en lo alto, pasa a vivirla en sí mismo. Pero además ahora la crucifixión es diversa, pues en vez de estar empalado extiende sus brazos y, cuando Salomé se aproxima, la serpiente se enrosca en todo su cuerpo y su rostro se transforma en el de un león. Por otra parte, Jung en su obra teórica afirma:



El Viandante (Wotan) interroga a Mime (ilus. de Arthur Rackham).

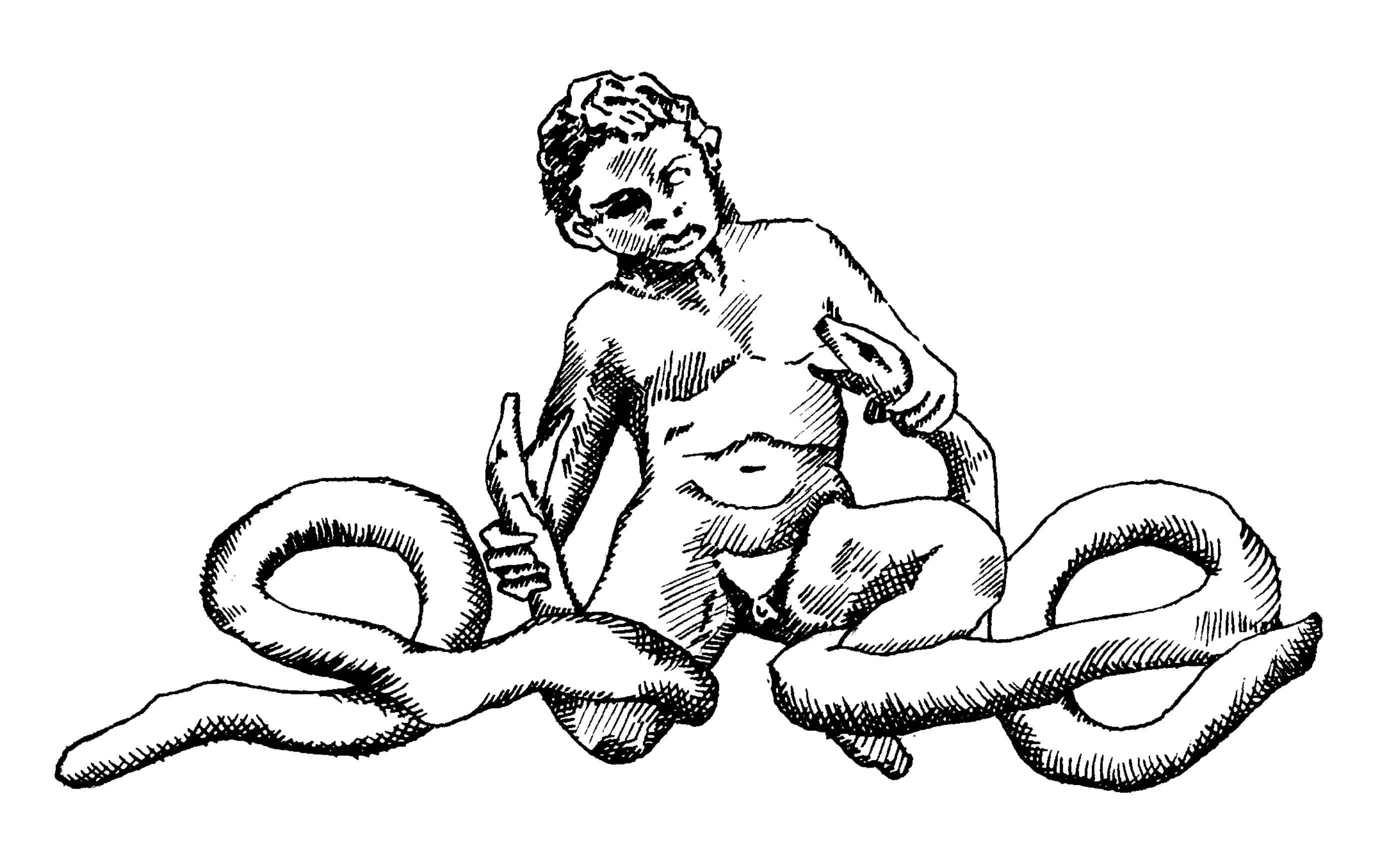
*"A la luz del hecho de que la cruz se parece a un hombre con los brazos extendidos horizontalmente, merece tenerse en cuenta que en las representaciones cristianas primitivas de Cristo, éste no aparece colgado en la cruz, sino frente a ella con los brazos extendidos"*.[82]

Y cuando el 'yo' no puede comprender que María, la Madre de Cristo, es su propia madre, Salomé le anuncia:

*"Tú eres Cristo"* (*ELR*, p. 253).

El 'yo' se siente solo en la cima de la montaña, la serpiente comprime su cuerpo de donde fluyen torrentes de sangre. Salomé abraza sus pies con sus cabellos y exclama que ve la luz. Así, la serpiente cae, el 'yo' camina por encima de ella y luego se arrodilla ante el profeta, ahora refulgente como una llama. Así, Elías sentencia que la obra se ha cumplido, pero debe buscar y escribir sin descanso. Ya Elías es pura luz contemplada por Salomé, pero el 'yo' se va como si no pudiera participar de tal magnificencia. Es sugestivo que, según señala Shamdasani, Jung haya copiado dos citas de la *Divina Comedia* de Dante en el *Libro negro* 2[83] que, evidentemente, guardan estrecha relación con la experiencia. Por una parte, está presente el carácter inspirador del amor: *"Y yo a él: 'yo soy uno que cuando / Amor me inspira, anoto, y de este modo / lo que él me dicta adentro significo'"*.[84] De alguna manera se anticipa el conocimiento que el amor transmite y el matrimonio espiritual que esta escena sugiere.[85] Por otra, aparece claramente el concepto de cuerpo sutil o cuerpo de luz, que Dante presenta veladamente en el segundo pasaje consignado por Jung: *"Y semejante luego la llamita / que sigue al fuego por doquier él corre, / su forma nueva va con el espíritu"*.[86]

Fue su nostalgia la que lo llevó a esa claridad propia del amor a través de un descenso por medio del placer. Para poder ascender al amor debieron pelearse las serpientes enemigas que manifiestan, de este modo, el carácter demoníaco de ambos principios, lo cual parece reiterar la lucha entre el sol y la serpiente negra del capítulo v. Ahora bien, el espíritu de la profundidad anhela que el hombre comprenda que esa discordia es propia de la naturaleza humana. El héroe muerto se internó en el fondo de la naturaleza humana e incitó una espantable discordia interior. El *mana* del héroe muerto, asesinado, aflora en nuestra conducta supuestamente civilizada, y es por ello, que debemos hacer de ese asesinato un verdadero sacrificio.



Hércules niño vence a las serpientes (reproducción de María Ormaechea).

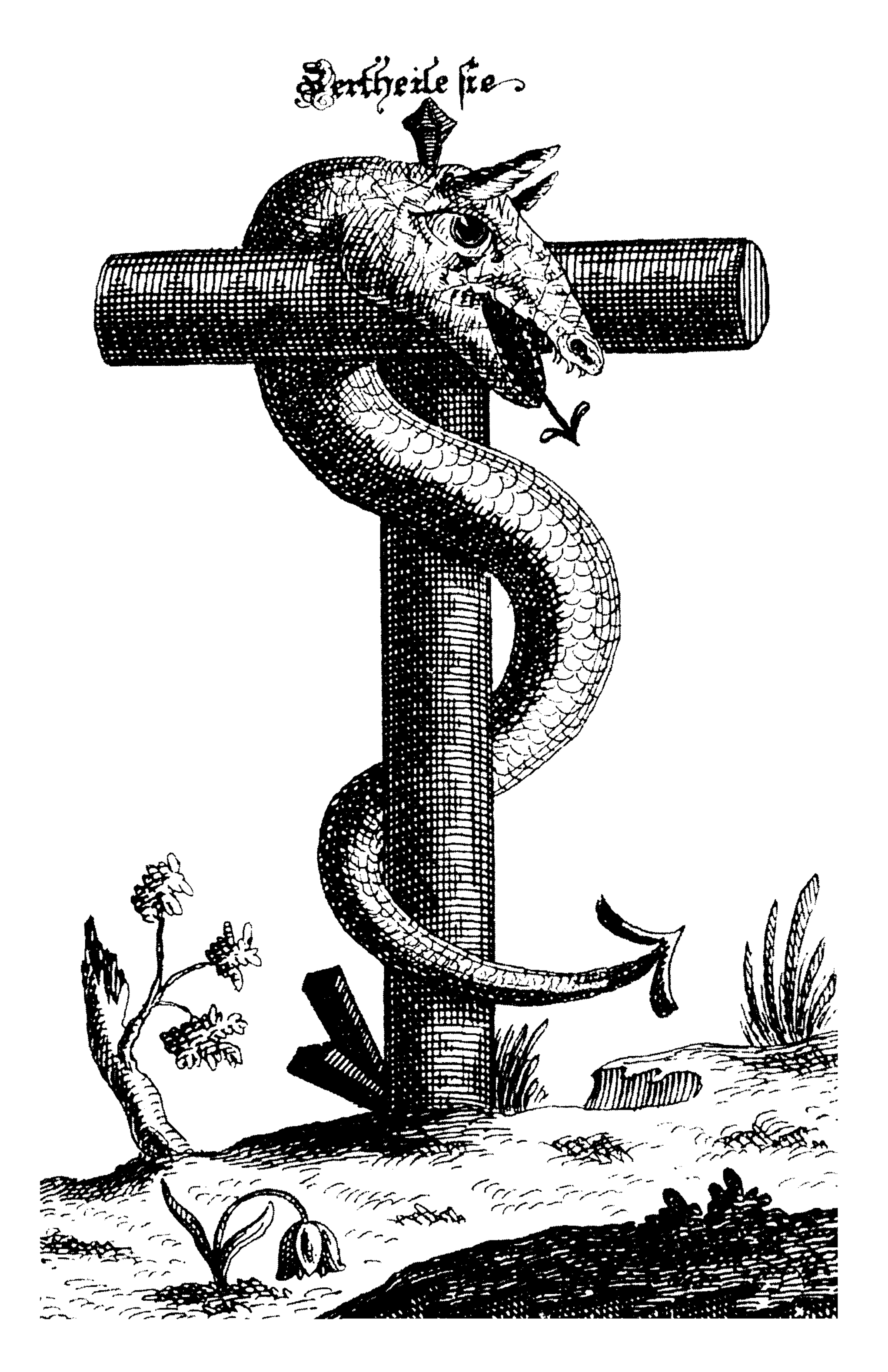
En 1916 Jung escribió:

> *"Los procesos psicológicos que han acompañado la última guerra —en especial el increíble salvajismo de los juicios generales, las calumnias recíprocas, la inesperada cólera destructora, la inaudita oleada de mentiras y la incapacidad de los hombres para poner freno al demonio sanguinario— han puesto con toda claridad ante nuestros ojos el problema que representa ese inconsciente caótico que dormita inquieto bajo el ordenado mundo de la consciencia. Esta guerra ha mostrado inmisericorde al hombre civilizado que todavía es un bárbaro, así como el acerado azote que le espera en caso de que se le ocurriera volver a echarle la culpa a su vecino de sus propias malas cualidades. La psicología de los individuos responde a la psicología de las naciones. Lo que hacen las naciones, lo hacen también los individuos, y mientras los individuos continúen haciéndolo, las naciones también lo harán. Para que cambie la psicología de las naciones, antes tiene que cambiar la psicología de los individuos".*[87]

Querer subyugar al otro, dominarlo, matarlo, es hacer lo propio con uno mismo. Se trata de evitar la unilateralización, que aquí se describe con la figura del enano que aparece como contrafigura de Elías, es decir, como una deformación del prepensar, así como Salomé es una deformación de María celestial. La serpiente es lo que no está en el principio puro, es su ausencia y oscuridad, pero también es en donde se gesta su crecimiento. Más adelante, podrá verse con más claridad que la serpiente, debidamente asumida, es la que permite conciliar las polaridades que inexorablemente se reclaman. Por ello, amor y prepensar están en un mismo lugar, aunque rara vez lo advirtamos.

No se trata de redimirse a través de un héroe, sino de ser Cristo. Por cierto, esto atañe particularmente a la guerra que debería ser vivida como un gran malestar interior, como algo que se ha querido y que, por lo tanto, surge de tendencias interiores que reclaman su redención, pues llevamos el fruto del horror de la guerra.
Aun a costa de reiterarnos, veamos si podemos comprender sintéticamente las cuestiones centrales del *Mysterium*:

1. Visión del gigante que aplasta la ciudad: la guerra. En ese cristal puede verse lo venidero que recoge las profundas tendencias internas que están gestando la guerra. El gigante que aplasta la ciudad entera solo podrá redimirse con el sa-



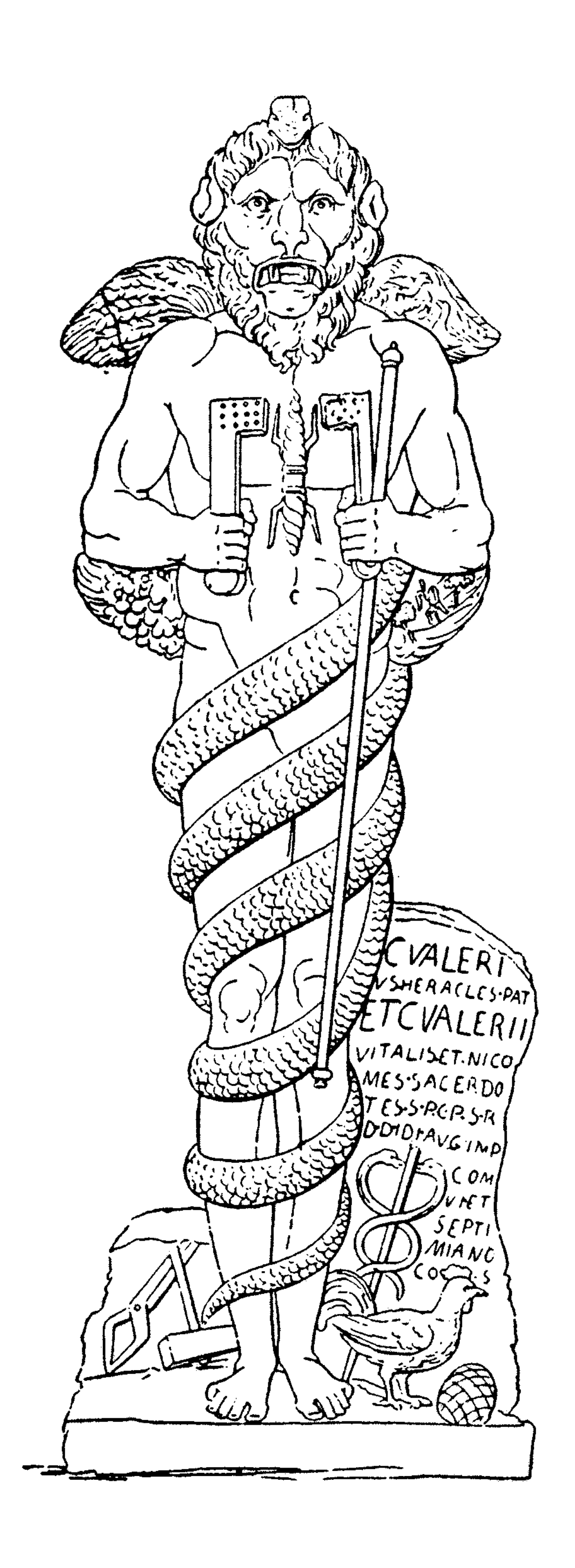

La serpiente de bronce en versión alquímica

(Abraham Eleazar, *Uraltes chemisches Werk*, Leipzig, 1760).

crificio, que es autosacrificio, y la búsqueda redentora solo puede hacerse en el propio sí-mismo, es decir, mediante el renacimiento del Dios en uno. En otras palabras, hay un llamado al autosacrificio. De hecho es el prepensar, representado por Elías el que llama al autosacrificio.

2. El niño divino que domina las serpientes: integración de opuestos. Ése es el niño divino, un joven redentor, un Cristo que, como en la conocida hazaña del Hércules neonato, domina las serpientes, es decir, los opuestos, con sus manos.[88] Es sugestivo que en el *Borrador* Jung haya escrito: *"Vi que del Dios Cristo había nacido un dios nuevo, un joven Hércules* (...)"[89]

3. Y aunque solo tengamos —que sepamos— esa referencia a Hércules, nos parece que es sugestiva la aparición o asimilación a esa figura mítica. Por una parte, si bien Hércules es una de las figuras más populares y complejas de la mitología griega, podría afirmarse con Burkert, que uno de sus rasgos fundamentales consiste en que *"...transfiere al hombre la superioridad de los animales, animales difíciles de capturar, peligrosos y defendidos por dueños sobrehumanos...".*[90] En este caso, está transfiriendo al querer humano, está humanizando, ayudando a la encarnación de opuestos irreconciliables. Eso quizá permite comprender mejor la interpretación que, de este pasaje, hizo Jung en sus *Borradores* y que interpretamos sintéticamente a continuación. El Dios sostiene el amor en su derecha (lado favorable), el prepensar en su izquierda (lado desfavorable) y ello hace que estos principios se concilien en un querer humano. Esto no lleva a la divinización del hombre, sino que el Dios o lo divino se torna humano en el hombre. Se trata nuevamente de la idea inicial según la cual, mientras que el adulto (espiritual) tiene un Dios niño, el niño (espiritual) tiene un Dios envejecido que se muere. Ahora bien, mientras el hombre se guíe por el espíritu de este tiempo, no da cuenta ni del querer del prepensar ni del querer del amor y su inconsciente (su 'serpiente'), los mantiene separados. El espíritu de la profundidad es quien trae esta pasión por el querer, pero el hombre no puede sostener por sí solo a uno y otro querer a la vez. Por ello, el hombre pasa de uno a otro salvo que dé a luz al niño divino que es quien puede sostener los opuestos por y para nosotros. El camino consiste en quererse a sí mismo entendido como el sí-mismo, es decir, la totalidad psíquica. Ése es el Dios o el camino al Dios capaz de soportar la tensión de opuestos.[91]




Leontocéfalo (Aión). Estatua de mármol del Mithraeum de Ostia. Biblioteca del Vaticano.

4. Visión de la crucifixión de Cristo: ¿imitar a Cristo? Ve la cruz de Cristo en la montaña y torrentes de sangre que fluyen desde la cima. Cristo en la cruz en su última hora de tormento.

5. Autosacrificio leontocefálico: al pie de la cruz se enrosca la serpiente y se entrelaza entre los pies del 'yo'. El 'yo' extiende sus brazos, Salomé se acerca, la serpiente se enrosca en todo su cuerpo y el rostro es de león. Jung señala que el 'prepensar', Elías, su idea por encima de su pensar, lo fuerza a hacer el autosacrificio, pero su pasión (el león) se resiste, aunque el destino, renovándose (la serpiente), ejecuta el sacrificio. Por cierto, como intentamos mostrar más abajo el complejo simbólico león-serpiente dispuesto en el leontocéfalo, en última instancia, alude a una toma de consciencia espiritual de los aspectos condicionantes y limitantes del cosmos que se renuevan en la dimensión creadora del tiempo.

6. Ser Cristo. cuando Salomé le recuerda que María es la Madre de Cristo y el 'yo' replica que cómo es entonces posible que él pueda llamar a María su propia Madre, Salomé le anuncia que es Cristo. Obsérvese que Salomé es el placer que, al entrar por la derecha y ser aceptado, trae el amor.

7. El autosacrificio se consuma: la visión. Es la serpiente la que comprime el cuerpo y hace sangrar. Salomé, luego de envolver los pies del 'yo' por un largo tiempo, se torna vidente. Se pasa aquí del placer ciego al amor vidente. Por ello, Elías ya es una luz blanca a la que solo puede tener acceso un amor vidente y no un placer ciego como hasta ahora.

El espíritu de la profundidad llama al sacrificio, al autosacrificio. Tal es la sangre que brota en manantiales y que debe ser asumida por cada uno. Esto hace que el placer ciego se torne en amor vidente y, así, prepensar y amor se unan (o descubran su unión esencial) en la llama. Pero estos principios trascienden lo humano, son divinos, de allí que el desafío consista en asumirlos en la escala individual y mundana.

Lo vivido en este misterio no está aún realizado y los bienes que de él se derivan aún no fueron asumidos por el 'yo'. Queda la tarea, a partir de un largo recorrido por numerosas y errantes imágenes visionarias, de asumirlos.

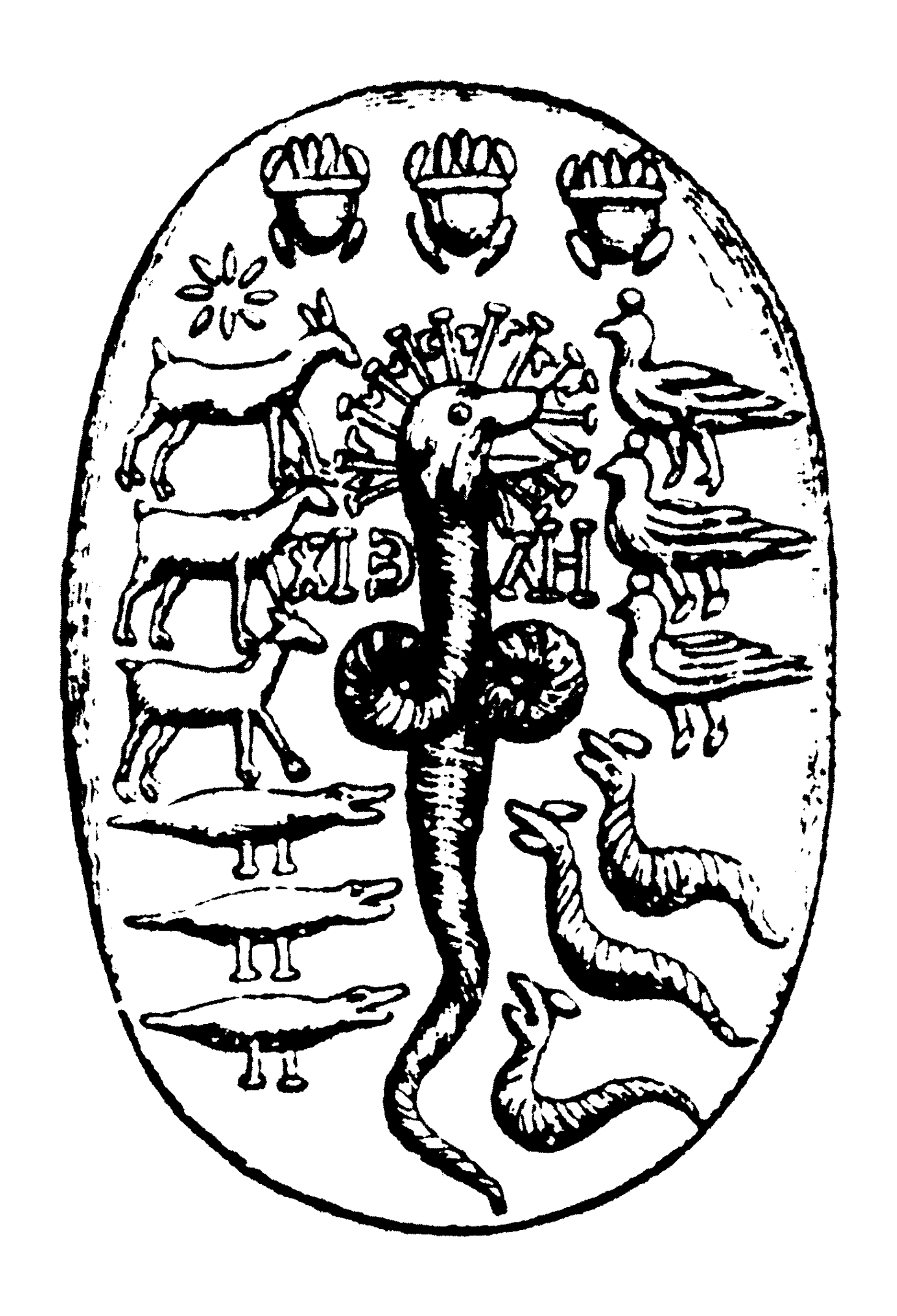


Figura arcóntica con cabeza de león y cuerpo de serpiente (como el *Yaldabaot* gnóstico). Tallada en una gema de los primeros siglos de la era cristiana.

El 'Dios leontocéfalo', como es sabido, pertenece a los misterios de Mitra. En la "Primera Parte" nos referimos brevemente a los misterios mitraicos y hemos señalado que nuestro conocimiento del mitraísmo de la Antigüedad tardía es incompleto y, en buena medida, conjetural. Señalamos esto porque, de acuerdo con el fenómeno de recepción, en el *Liber Novus* los símbolos de las tradiciones se asimilan de un modo peculiar, y en este caso nuestro referente inicial histórico-religioso es particularmente ambiguo.

Ahora bien, el propio Jung admite en sus comentarios que la experiencia antes descripta corresponde "de principio a fin" a una simbólica mitraica.[92]

Las representaciones que nos han llegado del 'Dios leontocéfalo' manifiestan algunas variantes, pero en todas ellas su cuerpo es humano, su rostro es de león y una serpiente se enrosca seis o siete veces, de modo tal que su cabeza reposa sobre la humana. Tales son las características que el 'yo' de Jung asume en la visión antes descripta. Por cierto, además de eso, el 'Dios leontocéfalo' es alado, a veces tiene un haz de rayos en su pecho y lleva llaves o un cetro en sus manos, como puede verse en la imagen que consignamos. Este leontocéfalo se asemeja al que aparece tanto en *Aión* como en *Símbolos de transformación*, que está parado sobre un globo terráqueo.

Algunas significaciones cosmológicas son evidentes; el leontocéfalo representa el tiempo que destruye y reconstruye; domina parado sobre el globo en el eje del mundo, y posee las llaves que permiten abrir y cerrar las puertas de los cielos. La serpiente representa el curso anual del sol, las siete vueltas son una alusión planetaria, las alas indican su rapidez y, en general, su aspecto espantable son un recordatorio del carácter implacable del destino.[93] Más importante para nuestros propósitos, aunque también más incierto, es determinar cuál es su significación iniciática, es decir, qué comprensión surge de esa mutación ontológica propia de los misterios cuando se asume interiormente su simbolismo. Evitaremos detenernos en una discusión erudita respecto de la interpretación de la misma tradición y nos concentraremos en el alcance que parece tener para Jung o, más aún, en nuestro texto, sin que se deje de ver como una posible aproximación a la tradición mitraica como tal.

Desde el punto de vista del *Liber Novus*, no es de descartar que este símbolo anticipe ciertos rasgos de Filemón, a saber, las llaves y las alas, pues en definitiva tanto el Dios leontocéfalo como Filemón, entre otros, son imágenes de totalidad que varían



Dios Phanes representado en el interior del círculo zodiacal. Galería Estense, Módena.

entre sí según la etapa de integración de opuestos de que se trate. En sus "Conferencias de Tavistock" de 1935 Jung, aludiendo al simbolismo de la llave y asociado con los misterios de la cueva, señala:

> *"En el culto de Mithra hay un tipo peculiar de dios, el dios-llave Aión, cuya presencia nadie se explica; pero yo pienso que es muy comprensible. Lo representan con el cuerpo alado de un hombre y la cabeza de un león, y en torno a él se enrosca una serpiente que sobresale por encima de su cabeza. Podemos ver una imagen de Aión en el British Museum. Aión es Tiempo Infinito y Duración Larga, el dios supremo de la jerarquía mitraica; crea y destruye todas las cosas, es* la durée créatrice *de Bergson. Es un dios-Sol. Leo es el signo del zodíaco en que el Sol reside durante el verano, mientras que la serpiente simboliza el invierno o el tiempo húmedo. De este modo, Aión (el dios con cabeza de león y una serpiente alrededor del cuerpo) representa la unión de opuestos, de la luz y la oscuridad, de lo masculino y lo femenino, de la creación y la destrucción. Este dios es representado con los brazos cruzados y una llave en cada mano. Es el padre espiritual de San Pedro, que también tiene llaves. Las llaves de Aión son las llaves del pasado y del futuro".*[94]

A la luz de lo anterior podría señalarse que Aión, equivalente al Zervan Akarâna persa, al Tiempo de larga duración, representa un principio viviente eterno que contiene todos los "*aiontes*" o "*archontes*", es decir, aquellos principios dominantes que gobiernan el flujo de la realidad. Tales principios que, según como se los vea, pueden posibilitar o limitar, equivalen —desde el punto de vista psicológico— a los *samskāras*[95] del hinduismo. Desde el punto de vista junguiano, corresponden a los arquetipos que determinan el destino, pero debidamente asumidos conectan con la dimensión creadora del mismo flujo del Tiempo.[96] En términos de la psicología junguiana, "*aión*" es el meollo mismo de la energía psíquica, su cualidad fundamental creadora-imaginativa; en este sentido, la referencia a Bergson no es casual, pues en alguna ocasión Jung asimiló "libido" al *élan vital* bergsoniano.[97]

Por ello, en la visión del *Mysterium*, la pasión de Cristo que el 'yo' observa hacia lo alto, es recreada por el 'yo' en el plano del Tiempo o, si se quiere, de la energía psíquica. Ello significa, de algún modo, la dolorosa integración de opuestos en la persona de Jung como reflejo del signo de los Tiempos. Por ello, justamente un 25 de diciembre, día del *Sol Invictus* mitraico que fue asumido con posterioridad por el

cristianismo como fecha de la Natividad, Jung vive una experiencia visionaria 'sincrética' cristiano-mitraica.

Puede comprobarse ahora aquello que hemos adelantado: el complejo simbólico león-serpiente dispuesto en el leontocéfalo, en última instancia, alude a una toma de consciencia espiritual de los aspectos condicionantes y limitantes del cosmos que se renuevan en la dimensión creadora del tiempo; más aún, el tiempo mismo se renueva y es sumido en la atemporalidad propia de una *dynamis creadora*. Asimismo, el 'yo' no se 'cristifica' emulando a Cristo, sino asumiendo la oscuridad de la materia y la psique en el modo particular en que se ha constelado en esa persona.

En última instancia, si no hay trabajo del individuo, el Tiempo destruye lo individual que no se diferencia y lo diluye en el Todo. Tal será, como podrá verse, la enseñanza central de los "Sermones a los muertos". El desafío consiste en no caer en ninguno de los opuestos para no diluirse en la indiferenciación del Pleroma. En uno de los Seminarios antes citados, Jung alude al Dios leontocéfalo como "Aión" y suma de los arquetipos para ilustrar aquello que con más evidencia se da en Abraxas:

> *"La idea consistiría en que Abraxas es la suma total de estos poderes* samskāra *del mundo arquetípico. Así como este mundo arquetípico del inconsciente colectivo es en exceso paradójico, siempre sí y no, la figura de Abraxas significa el comienzo y el final, es vida y muerte, por lo tanto es representado por una figura monstruosa. Es un monstruo porque es la vida de la vegetación en el curso de un año, la primavera y el otoño, el verano y el invierno, el sí y el no de la naturaleza".*[98]

Puede verse cómo en el *Liber Novus* el leontocéfalo mitraico anticipa a Abraxas, solo que no se trata de asimilarse a Abraxas, sino de recrearlo en sí.

Por otra parte, desde el punto de vista histórico, el dragón leontocéfalo aparece en la literatura gnóstica, acaso como herencia irania. Así, para limitarnos a un ejemplo, en el *Apócrifo de Juan* leemos que el demiurgo Yaltabaot aparece como:

> *"...la figura de un extraño dragón con rostro de león, de ojos resplandecientes como relámpagos...".*[99]

Es, asimismo, sugestivo recordar que, en escenas iniciales del mito órfico, el "Tiempo que no envejece" es llamado "Heracles", quien aparece bajo la forma de un dra-

gón con cabezas de león y de toro, lo cual evoca, por un lado, a la cosmogonía irania del "Tiempo Infinito" y, por el otro, a Yaltabaot. Téngase en cuenta que, desde este punto de vista, el Hércules niño que aparece en la visión anterior puede ser una anticipación del símbolo leontocefálico.[100]

En cualquier caso, de ninguna manera deben confundirse las tres tradiciones mencionadas, pero advertir sus convergencias sincréticas permite captar matices simbólicos que luego se retoman en los próximos capítulos y abonan el fenómeno de recepción junguiana que se irá ahondando a lo largo del *Liber Novus*.

Como hemos señalado, lo vivido en este misterio no está aún realizado y ahora le cabe al 'yo' la misión de ir asumiendo la conciliación de opuestos acaecida en un plano arquetípico. Sin embargo, el legado fundamental de este recorrido radica en la serpiente, es decir, lo inconsciente de algún modo se incorporó a la personalidad yoica y, al menos, el 'yo' tiene una mayor capacidad para aceptar los opuestos, para reconocer que lo que se da afuera, particularmente lo discordante, es un aspecto a ser integrado.

## *Liber Primus*_Notas

1. Téngase en cuenta, sin embargo, que en algunos casos la Segunda Parte incluye visiones y la Primera, reflexiones.
2. Como escribió S. Hoeller, en *Jung el gnóstico y los Siete Sermones a los Muertos*, Madrid, Héptada, 1999, p. 38 y reitera S. Shamdasani, *ELR*, p. 256, nota 242, G. Quispel señaló que Jung le informó al poeta Adrián R. Holst que había escrito *Tipos psicológicos* sobre la base de unas treinta páginas de *El libro rojo*. Sonu Shamdasani conjetura que probablemente Jung se refería a los tres últimos capítulos del *Liber Primus* relacionados con el *Mysterium* y agrega que el tema parece estar más directamente relacionado con el cap. v, "El problema de los tipos en el arte poético", donde aparece el símbolo como medio para conciliar funciones contrapuestas.
3. En este caso traducimos directamente del latín la versión de la *Vulgata* latina consignada en el *Liber Novus*, pero, en general, para los textos bíblicos nos ajustamos a la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
4. No podemos entrar en las complejidades propias de Isaías. Para una primera introducción accesible y una bibliografía sobre el tema, Cfr. Gitay, Yehoshua, "Isaiah" en *Encyclopaedia of Religion* (ed. Lindsay Jones), Nueva York y otros, Macmillan, Thomson Gale, 2005, vol 7, pp. 4545-4551.
5. Jung, C. G., *OC* 6, § 439, *Tipos psicológicos*, § 484.
6. *OC* 6, §§ 442 s., *Tipos psicológicos*, §§ 491 s.
7. *OC* 14, 1, § 252.
8. Como ya indica Sonu Shamdasani (Cfr. *ELR*, p. 227, n. 9) existen ecos nietzscheanos en *El libro rojo* que en algunos casos se advierten en la terminología. Tal es el caso, por ejemplo, de "pasar al otro lado" *(hinübergehen)*. Pero es posible advertir otro eco de Nietzsche en que una de las determinaciones del espíritu de este tiempo sea lo 'útil'. En efecto, una crítica a esta idea del espíritu de este tiempo que se fundamenta sobre el valor de la utilidad la encontramos ya en Nietzsche cuando, rastreando la génesis de la moral, se detiene en Herbert Spencer. El filósofo inglés estaría encarnando, por cierto, este utilitarismo que Jung adjudica al espíritu de este tiempo. Es interesante el hecho de que Nietzsche señale que es una "explicación" falsa, pero por completo "razonable" y "psicológicamente sostenible". En términos de Jung: tiene realidad psíquica. Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 2008, p. 39.
9. Por cierto, la obra teórica junguiana recoge a cada paso el sentido instaurativo del 'mito'. Recordemos asimismo el célebre pasaje inicial de *Recuerdos*, donde Jung señala que: "*Lo que se es*

*según la intuición interna y lo que el hombre parece ser* sub specie aeternitatis *se puede expresar solo mediante un mito. El mito es más individual y expresa la vida con mayor exactitud que la ciencia*" p. 16. Para una aproximación instaurativa del mito que a esta altura puede considerarse 'clásica', cfr. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1973.

10. Goethe, J. W. von, *Fausto*, Madrid, Cátedra, 1987, vv. 577 s.
11. Herder forja el término cuando traduce la obra *Genius saeculi* de Christian Adolph Klotz.
12. Cfr. Barnard, F. M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal y Londres, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 26.
13. *OC* 8, § 653.
14. *Ibíd.*, § 657.
15. Cfr. "Consideraciones acerca de la esencia de lo psíquico", en *OC* 8, § 405.
16. *Ibíd.*, § 423.
17. "Presente y futuro", en *OC* 10, § 552.
18. No podemos detenernos en la compleja cuestión referida a las múltiples acepciones de los términos 'racional' e 'irracional' que, sin duda, son correlativos. El propio Jung en *Tipos psicológicos, OC* 6, § 775, advierte que utiliza el término "irracional" no con el significado de lo contrario a la razón *(Widervernünftigen)*, sino como aquello que está fuera de la razón *(Ausservernünftigen)*. Para nuestros propósitos basta comprender que las concepciones predominantes de racionalidad, relacionadas particularmente con el pensamiento científico, son las que, de hecho, constituyen la base del 'sentido'. Por cierto, tales concepciones no son unívocas y tampoco estáticas, pero puede aceptarse, desde el punto de vista antropológico y social, que hay una mentalidad que predomina en cada época. Esta mentalidad, que se corresponde con la consciencia colectiva, constituye el 'sentido'.
19. "Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo", en *OC* 10, § 640.
20. Cfr. *Aión*, *OC* 9/2, § 76.
21. Jung menciona estas visiones en *Recuerdos*, p. 179, en su seminario *Psicología analítica* de 1925 (p. 69), y en una conversación con Mircea Eliade. Cfr. Shamdasani, S., en *ELR*, p. 228, n. 16.
22. Cfr. *Borrador*, p. 11 citado en *ELR*, p. 228, n. 26.
23. "Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas", *OC* 11, § 506.
24. Acerca de la paloma en la alquimia, ver *OC* 14, 1, § 78.
25. Cfr. *OC* D. Epistolario, *Correspondencia Freud/Jung*, carta clasificada como 357 J.
26. Cfr. *OC* 5, p. 15 y "El punto de inflexión de la vida", en *OC* 8, §§ 749-795.
27. Goethe, *Fausto* II, *in fine*. El texto original reza: *Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibli-*

*che / Zieht uns hinan.* (12104-12111). Consigno mi traducción del texto aunque soy consciente de que ninguna de las variantes 'aceptables' es satisfactoria.

28. Cfr. Nante, Bernardo, "Lo Eterno Femenino nos lleva a lo alto. Una reflexión en torno al *Fausto* de Goethe", en *El Hilo de Ariadna* n° 8, Buenos Aires, Malba, 2010.
29. *OC* 6, § 77 [*Tipos psicológicos,* § 74].
30. El *unus mundus* alude a la unidad original sin diferencias que Jung hace equivaler a la *agnosía* de los gnósticos. Cfr. *OC* 14, 2, §325. Cfr. asimismo *ibíd.* §§ 413-430.
31. Cfr. *OC* 13, §§ 415-417.
32. Cfr. "El símbolo de transubstanciación de la misa", en *OC* 11, § 442.
33. "Nuevos rumbos de la psicología", en *OC* 7, § 409.
34. Cfr. "Acerca de la psicología del arquetipo del niño", en *OC* 9, 1, §§ 259-305.
35. Es decir, Cristo. Cfr. Jung, "El símbolo de la transformación en la misa" (1942), en *OC* 11, §§ 296-448.
36. *OC* 11, § 758.
37. Nietzsche, F., "De las cátedras de la virtud", en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 parte 1, p. 53.
38. "Psicología y religión", en *OC* 11, § 133.
39. Martin Buber, "Réplica a Jung" en *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p. 118.
40. *OC* 11, § 826.
41. Cfr. supra "Sermones a los muertos", en *Escrutinios*, {6} a {12}.
42. Hay un anticipo de esta experiencia en el *Libro negro* 2, p. 33, citado en *ELR*, p. 234, n. 73, en donde señala que oye las palabras "Un anacoreta en su propio desierto" y luego se le presentan los monjes del desierto de Siria.
43. Estas palabras aparecen en *Libro negro* 2, p. 35. En *ELR*, p. 234, n. 74.
44. *OC* 15, § 165.
45. Jn 1, 1: *"En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la palabra era Dios".*
46. En el "Comentario al libro *El secreto de la flor de oro*" Jung da cuenta de esta idea, habitual en Oriente, pero que también podemos hallar, por ejemplo, en Meister Eckhart: *"El dejar suceder, el hacer en el no-hacer, el 'dejarse' de Meister Eckhart, me resultó una llave con la cual se logra abrir la puerta al camino: hay que ser capaz de dejar suceder psíquicamente".* (*OC* 13, § 20).
47. Por cierto, no es este el lugar para desarrollar una teoría de la risa o de la burla. Basta señalar que, desde el punto de vista junguiano, la risa parece vinculada a la 'sombra'. En la burla, el burlador aliviana su sombra proyectándola sobre el burlado, mientras que si este proceso se

torna autoconsciente, se revierte sobre sí y puede suponer una toma de consciencia de esa misma sombra.

48. La muerte de Sigfrido aparece en la famosa ópera *El crepúsculo de los dioses* de Richard Wagner, la última de cuatro del ciclo *El anillo de los nibelungos*. En el tercer y último acto Hagen, el sombrío y violento hijo de Alberich, mata a Sigfrido con su lanza por la espalda para adquirir el anillo. Los *libretti* de la tetralogía *El anillo de los nibelungos* fueron escritos por el mismo Wagner, basándose en el *Nibelunglied*, un poema épico del siglo XII que relata la historia de nuestro héroe.
49. *OC* 13, § 397.
50. Este motivo reaparece en el *Liber Secundus*, cap. III, "Uno de los inferiores", en donde el 'yo' se encuentra con un hombre poco instruido y de modesta condición, para quien es satisfactorio que se asesine un rey sin importar quién sea, pues a su criterio solo si se eliminan a todos los soberanos, los hombres podrán ser libres.
51. Cfr. el trabajo junguiano que resume teóricamente estas ideas en Neumann, Erich, *Psicología profunda y nueva ética: nueva valoración de la conducta humana a la luz de la psicología moderna*, Madrid, Alianza, 2007.
52. *Borrador*, p. 71, en *ELR*, p. 240, n. 108.
53. Cfr. *Transformaciones y símbolos de la libido*, (pp. 44-47) o, más fácilmente, *Símbolos de transformación*, OC 5, § 41-45.
54. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, I, 31, 1-2.
55. *Evangelio de Judas*, trad. F. García Bazán, Madrid, Trotta, 2006, 56, 18-19, p. 63.
56. *Ibíd.*, p. 23.
57. Jung, C. G., *Recuerdos*, p. 184.
58. "Wotan", en *OC* 10, §§ 371-399.
59. *OC* 10, § 17.
60. Cfr. Lc 13, 18-19; Mt 13, 31-32; Mc 4, 30-32.
61. Mt 27, 52 ss.; Ef 4, 8; Lc 23, 34 y 1 P 3, 18 s. En cuanto a los apócrifos puede mencionarse el *Evangelio de Bartolomé*, caps. 1 s. y el *Evangelio de Nicodemo* cuya segunda parte se titula "Descenso de Cristo a los Infiernos".
62. Cfr. *OC* 12, § 61, n. 3, y §§ 440 y 451; *OC* 9, 2, § 72; *OC* 11, § 149.
63. *OC* 11, § 149.
64. Cfr. *ELR*, Apéndice B, en donde se consigna el *Borrador corregido*, pp. 86-95 y 103-119.
65. *Recuerdos*, p. 185. Cfr. *ELR*, p. 147, n. 174.
66. Cfr. el *Libro negro* 2, p. 84 en *ELR*, p. 249, n. 188.

67. Más allá de la referencia que al pasar hace en *ELR*, Jung se refiere a Prometeo a partir de una interpretación del poema épico de Carl Spitteler *Prometeo y Epimeteo*, como también del *Fragmento de Prometeo* de Goethe (1773) en *OC* 6, cap. v: "El problema de los tipos en el arte poético", §§ 275-460. [*Tipos psicológicos*, §§ 261-526].
68. Cfr. *OC* B. Seminarios, *Psicología analítica*, p. 127 y *ELR*, p. 247, n. 174.
69. En su obra teórica Jung cita esta intercalación apócrifa en más de una oportunidad como un anuncio de aquello que trasciende lo que habitualmente se considera cristiano, pues la moralidad es una función de la consciencia y no del cumplimiento de una determinada norma. En este sentido, Jung escribió en *Respuesta a Job*: "*El criterio moral por excelencia está aquí representado por* lo consciente de la actuación, *y no por la ley o la convención*", *OC* 11, § 696.
70. En más de una oportunidad Jung compara a Buda y a Cristo como dos modelos fundamentales y diversos de autorrealización, en última instancia, como símbolos del sí-mismo. Así, en *Recuerdos*, p. 286 s., Jung subraya que Buddha (el Buddha histórico) era hombre y en definitiva comprendió su proceso, en cambio Cristo era hombre-Dios y tuvo que cumplir con un destino que no parece haber comprendido del todo. En *Psicología de la meditación oriental* Jung señala que el budista es Buddha y alcanza su conocimiento siendo *anâtman*, es decir, habiéndose despojado de su yo; en cambio, el cristiano llega a su meta en Cristo: *"El cristiano, en efecto, procede del mundo perecedero y egocéntrico de la consciencia. El budista, en cambio, sigue reposando sobre el fundamento eterno de la naturaleza interna..."* OC 11, § 949.
71. Es sabido que Jung realizó un complejo estudio psicológico acerca del realismo y el nominalismo o de sus exponentes en la primera parte de *Tipos psicológicos*, *OC* 6. Más allá del problema filosófico, nominalismo y realismo revelan disposiciones psíquicas. Es evidente, que *desde este punto de vista*, una disposición que parta del punto de vista de la concepción de 'realidad psíquica' trasciende la dicotomía realismo-nominalismo.
72. *OC* 11, § 168.
73. Esta afirmación no debe llevar a pensar que se trata de una identificación con lo divino. Ello implicaría, desde el punto de vista psicológico junguiano, una inflación psíquica y la constitución de una *personalidad mana*. Para el concepto de 'personalidad mana', cfr. "Las relaciones entre el yo y lo inconsciente", *OC* 7, §§ 374-406. Como ya indicamos, utilizamos el término 'yo' entre comillas, para referirnos a la personalidad consciente que en su proceso de individuación se transforma por la asimilación de diversos contenidos inconscientes. Es decir, ya se trata de un 'yo' que reconoce que su centro está más allá de sí, por así decirlo, en el 'sí-mismo'.

74. Citado en Clemente Alejandrino en *Strom.* III, 13: *Evangelio de los egipcios*, § 5, en *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2002, trad. Aurelio de Santos Otero.

75. *OC* B. Seminarios, *Visiones,* pp. 933 s. y 1236. Puede agregarse que esta Salomé es quizá la mujer de Zebedeo, padre de Juan y Santiago.

76. La expresión sobre 'cuando dos sea uno', se encuentra asimismo entre los Padres apostólicos en 2 Clem 12, 2, 6. Cfr. García Bazán, F., *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos*, Buenos Aires, Lumen, 2006, pp. 242-246 donde se estudia esa expresión en el cristianismo primitivo.

77. *Evangelio de Tomás*, logion 22, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, A. Piñero, J. Monserrat, F. García Bazán (coeds.), Madrid, Trotta, 1999, vol II, p. 84.

78. Cfr. *OC* 9/2, § 181. [*Aión*, pp. 127 s.]

79. En realidad el *ourobóros* como tal simboliza tanto el resultado de la conciliación de opuestos como el proceso que lo precede de oposición y lucha. Por otra parte, la oposición también se expresa entre dos aves, una alada y otra sin alas.

80. Cfr. "Tratado IV. De Hermes a Tat: la crátera o la unidad" (*Corpus Hermeticum*) en *Textos herméticos*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 117–124 y Zósimo de Panópolis. Jung alude a esto en varias oportunidades, cfr. en particular *OC* 12, 408-409.

81. En *El anillo de los nibelungos* de Wagner, el enano Mime es hermano de Alberich y el artesano que forja el anillo. En *Sigfrido,* Mime, que vive en una cueva, encuentra al niño Sigfrido cuando Sieglinde agoniza y lo cría con el propósito de que este mate al gigante Fafner que posee el anillo. Finalmente, Sigfrido mata a Fafner con la espada forjada por Mime, pero luego mata también a Mime, porque éste habría querido envenenarlo una vez que él poseyera nuevamente el oro. En 1912, en *Transformaciones y símbolos de la libido,* Jung señaló que la naturaleza dinámica de Mime representa a la Madre Terrible que pone el gusano venenoso en el camino de su hijo, en este caso, Sigfrido. (cfr. *Wandlungen und Symbole der Libido*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag GMBH & Co., 1995. En *Símbolos de transformación,* cfr. *OC* 5, § 567).

82. Jung, C. G., *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 277.

83. *Libro negro* 2 (p. 104) en *ELR*, p. 253, n. 114.

84. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1972, trad. Angel J. Battistessa. *Purgatorio*, Canto 24, vv. 52-54.

85. Como señala Shamdasani *"La descripción de Elías se funde más tarde con la descripción de Filemón", ELR*, p. 253, n. 213. Jung explicó que esto *"presenta a la desconocida como figura mítica del más allá (es decir, de lo inconsciente). Es soror, o* filia mystica *de un hierofante o 'filósofo', formando un evidente paralelo con las sicigias místicas que encontramos en las figuras de Simón el Mago*

*y de Helena, de Zósimo y de Teosebia, de Comario y de Cleopatra, etc."* (*OC* 9, I, § 372). En "Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core", Jung presenta este mismo episodio en una clave más simple: *"En una casa subterránea, en realidad en el inframundo, un mago y un profeta viejísimo vive con su 'hija', que no es su hija verdadera. Es bailarina, una persona muy frívola, pero que se ha quedado ciega y busca curación"* (*OC* 9, I, § 360).

86. *Purgatorio*, canto 25, vv. 97-99. Cfr. Bernardo Nante, "En el misterio de Dante", en *El Hilo de Ariadna*, nº 3, Buenos Aires, Malba, 2007, pp. 66-87, en donde se retoma el concepto de cuerpo sutil en Dante, particularmente en este mismo pasaje, a partir de los trabajos de Klein, Agamben, Varela-Portas Orduña. El cuerpo sutil es un cuerpo de luz que se muestra como tal y con irradiación creciente a medida que se produce el ascenso hacia el Empíreo. Entre las tinieblas del infierno y la iluminación del Paraíso, el Purgatorio es un lugar que baña en un claro-oscuro que no cesa de esclarecerse. Para el tema del cuerpo sutil en Jung, cfr. Nante, Bernardo, "Imaginación y cuerpo sutil en el proceso de individuación", *Páginas del Sur*, Buenos Aires, nº 2, nov. 1999, pp. 81–94.
87. 'Prólogo' a "Sobre la psicología de lo inconsciente", en *OC* 7, p. 8.
88. En Apolodoro, *Biblioteca*, II, 4, 8, leemos: *"Alcmena concibió dos hijos, de Zeus a Heracles, mayor una noche que Ificles, habido con Anfirtrión. Siendo Heracles de ocho meses, Hera, deseosa de matarlo, envió dos enormes serpientes a su cama; Alcmena llamó en su ayuda a Anfitrión, pero Heracles, incorporándose, las estranguló con las manos"*, Madrid, Gredos, 1985. Las autoridades antiguas disienten respecto de la edad; por ejemplo, Píndaro, *Nem.*, I, 35 dice que Hércules acababa de nacer.
89. Cfr. *Borrador* (p. 157), en *ELR*, p. 256, n. 238.
90. Burkert, Walter, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e Storia*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 151.
91. Cfr. *Borrador corregido* (pp. 142-145), en *ELR*, p. 256, n. 239.
92. Cfr. un breve pasaje de *OC* B. Seminarios, *Psicología analítica*, pp. 129-132 y *ELR*, p. 253, n. 212.
93. Cfr. Ulansey, David, *The origins of the mithraic mysteries*, Nueva York, 1989. Cfr. la descripción que del Leontocéfalo hace Ignacio Gómez Liaño en *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, Siruela, pp. 106-115.
94. *OC* 18, I, § 266.
95. La definición puede encontrarse en Patanjali, *Yoga Sûtras*, III, 9. Se trata de residuos mnémicos que generan determinadas tendencias psíquicas. Jung se refirió a ello en sus estudios sobre el yoga y a veces asimila *samskāras* a arquetipos. Es evidente, sin embargo, que en sentido estricto el *samskāra* no equivale ni a un 'arquetipo' ni a un 'complejo'; por lo pronto, excede

una vida encarnada ya que se transmite de encarnación en encarnación y manifiesta un carácter condicionante de la psique. Cfr. Coward, H., *Jung and Eastern Thought*, Nueva York, State University of New York, 1985, pp. 65-70 y 97-98.

96. *Visions*, p. 807 (*OC* B. Seminarios, *Visiones*).

97. Cfr. *OC* 4, § 568 y el comentario en: Shamdasani, S., *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 227-228. Cfr. asimismo pp. 207-210. Para la relación entre la teoría de Jung y de Bergson, cfr. Gunter, Pete A. Y., "Bergson and Jung", en *Journal of the History of Ideas,* University of Pennsylvania Press, vol. 43, n° 4 (oct.-dic., 1982), pp. 635-652.

98. Visions, p. 807. (*OC* B. Seminarios, *Visiones*)

99. *Apócrifo de Juan* 10, 10 en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, cit., vol I, p. 221.

100. Cfr. Ezio Aprile, "Orfismo y gnosticismo: algunas reflexiones", en *Orfeo y la tradición órfica* (coords. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús), Madrid, Akal, 2008, p. 1518.

# *Liber Secundus*:

# Las imágenes de lo errante

El *Liber Secundus* se titula *Die Bilder des Irrenden (Las imágenes de lo errante)* y registra las experiencias vividas por Jung entre el 26 de diciembre de 1913 y el 19 de abril de 1914. Este apartado relata los sucesivos encuentros con 'imágenes' simbólicas, varias de ellas 'personajes' con los que el 'yo' de Jung interactúa, promoviendo la toma de consciencia de aspectos hasta entonces disociados de la personalidad y abriendo el camino a la posibilidad de integrarlos en un todo que englobe lo individual y lo colectivo.

Como su nombre lo indica, el *Liber Secundus* da cuenta de las imágenes que aparecen a lo largo de su 'vagabundeo' y que toma como reales; en el capítulo 1 se señala lo que ha aprendido en el misterio, que es aceptar la realidad de los personajes que habitan en el mundo de la psique, dado que actúan. Es decir, da cuenta del concepto de 'realidad psíquica' y pone de manifiesto la imaginación activa, parte del hecho de que tácticamente es real lo que actúa. En un célebre texto de 1928, Jung reafirma esto último frente a la posición de la ciencia que niega con fobia supersticiosa la 'fantasía':

> *"Frente a todo esto, el credo científico de nuestra época ha desarrollado una fobia supersticiosa a la fantasía. Ahora bien, lo único real es lo que actúa. Y las fantasías de lo inconsciente lo hacen, de ello no puede caber la menor duda".*[1]

Más prolífico en lo que respecta a la producción de ilustraciones, si lo comparamos con el *Liber Primus*, el *Liber Secundus* no se limita ya a pequeños dibujos o iniciales historiadas, sino que incluye páginas completas de grandes y elaboradas pinturas; algunas muestran lo que el texto va desarrollando y otras, con cierta independencia, se despegan un poco de él, aunque quizás para iluminarlo desde otra perspectiva. Lo cierto es que muchas de ellas fueron intercaladas varios años después de que el texto fuese escrito y de otras tantas carecemos de la fecha precisa de realización.

El libro está compuesto por veintiún capítulos, también precedido por una cita bíblica. Esta vez es Jeremías 23, 16 y 23, 25-28. En la primera cita se advierte acerca de los falsos profetas que no hablan desde la boca del Señor y en la segunda se insiste con la misma idea, al referirla a aquellos que creen tener sueños proféticos.

En *Tipos psicológicos*, Jung consigna esos mismos pasajes y señala que anticipan el intento de la religión cristiana de extirpar las fantasías individuales:

> *"La forma en que Cristo presentó al mundo el contenido de su inconsciente fue aceptada y declarada vinculante para todos. Con ello quedaron condenadas a la falta de vigencia y de valor todas las fantasías individuales, y fueron perseguidas por heréticas, como lo muestra el destino del movimiento gnóstico y de todos los herejes posteriores".*[2]

Por otra parte, el mismo texto de *Jeremías* deja abierta la puerta a las producciones oníricas. De hecho, dice:

> *"El profeta que tiene un sueño, que lo cuente..."*

Pero a continuación retoma su postura severa:

> *"...y el que tiene mi palabra, que la diga de verdad."* (Jeremías 23, 28)

Con fines didácticos, y para ayudar en el sinuoso recorrido por el *Liber Secundus*, proponemos el agrupamiento de los capítulos en los siguientes momentos:

### Quinto momento: Más allá del Diablo y del santo (caps. i–vii)

El 'yo' se encuentra con el Diablo (cap. i), con un erudito y su hija oculta (cap. ii), con un hombre vulgar que muere (cap. iii), con un anacoreta cristiano (caps. iv-v), con la muerte (cap. vi) y nuevamente con el Diablo y el anacoreta que están juntos y en un estado de decadencia. Pero, este último capítulo resuelve, en alguna medida, una polaridad central; por un lado está el Diablo que representa la alegría, lo mundano, lo material; si se quiere, hasta cierto punto, lo 'pagano' y, por el otro, el anacoreta que representa la seriedad, la ascesis, lo espiritual, lo cristiano. Se advierte aquí una capacidad 'serpentina' que el 'yo' ya posee para conciliar opuestos (en este caso la alegría y la seriedad), lo que profundizará en su encuentro con la magia.

### Sexto momento: El ciclo de Izdubar (caps. viii–xi)

Cuando el 'yo' decide ir hacia el Oriente se cruza con el gigante babilónico, Izdubar, que buscaba el lugar donde muere y renace el sol. Jung le enseña la teoría heliocéntrica y así, Izdubar enferma de muerte, pues el discurso racional destruye sus convicciones mágicas. Y, finalmente, propone cambiarle el nombre llamándolo 'una imaginación' y, de este modo, se aligera, puede llevarlo a Occidente, concentrarlo en un huevo e incubarlo (caps. viii-ix). Así recita los encantamientos (cap. x), que incuban el huevo y el Dios renace renovado, resplandeciente (cap. xi). Sin embargo, el Dios renovado quedó fuera y el 'yo' quedó huérfano, en soledad, con su oscuridad y a expensas del mal. El mal le destruye su conformación del Dios y esa fuerza refluye en él.

### Séptimo momento: Infierno y muerte sacrificial (caps. xii–xiii)

Es pensable que esa conformación del mal lleve al inframundo. Allí, como puede verse en el capítulo xii, una espantable visión le enseña que el mal no puede realizar un sacrificio, pues solo lo pleno puede hacerlo. En el capítulo xiii, el alma de una niña asesinada —que en definitiva es el propio Jung— le exige que le coma el híga-

do. Con este sacrificio se reasumen las fuerzas originarias que estaban con él desde antaño, pero que ingresaron en la conformación del Dios (Izdubar).

### Octavo momento: La 'locura' divina (caps. xiv–xvii)

La locura 'divina' parece aludir a una suerte de 'tontería' o torpeza frente a lo divino, propia de quienes están absorbidos por el racionalismo de este tiempo. La psiquiatría, en particular, parece incapaz de distinguir una experiencia religiosa de una patológica. Se muestra aquí la tensión irreductible entre el escepticismo cientificista y la devocionalidad infantil, y la incapacidad de vivir de corazón el misterio de la unión de los opuestos.

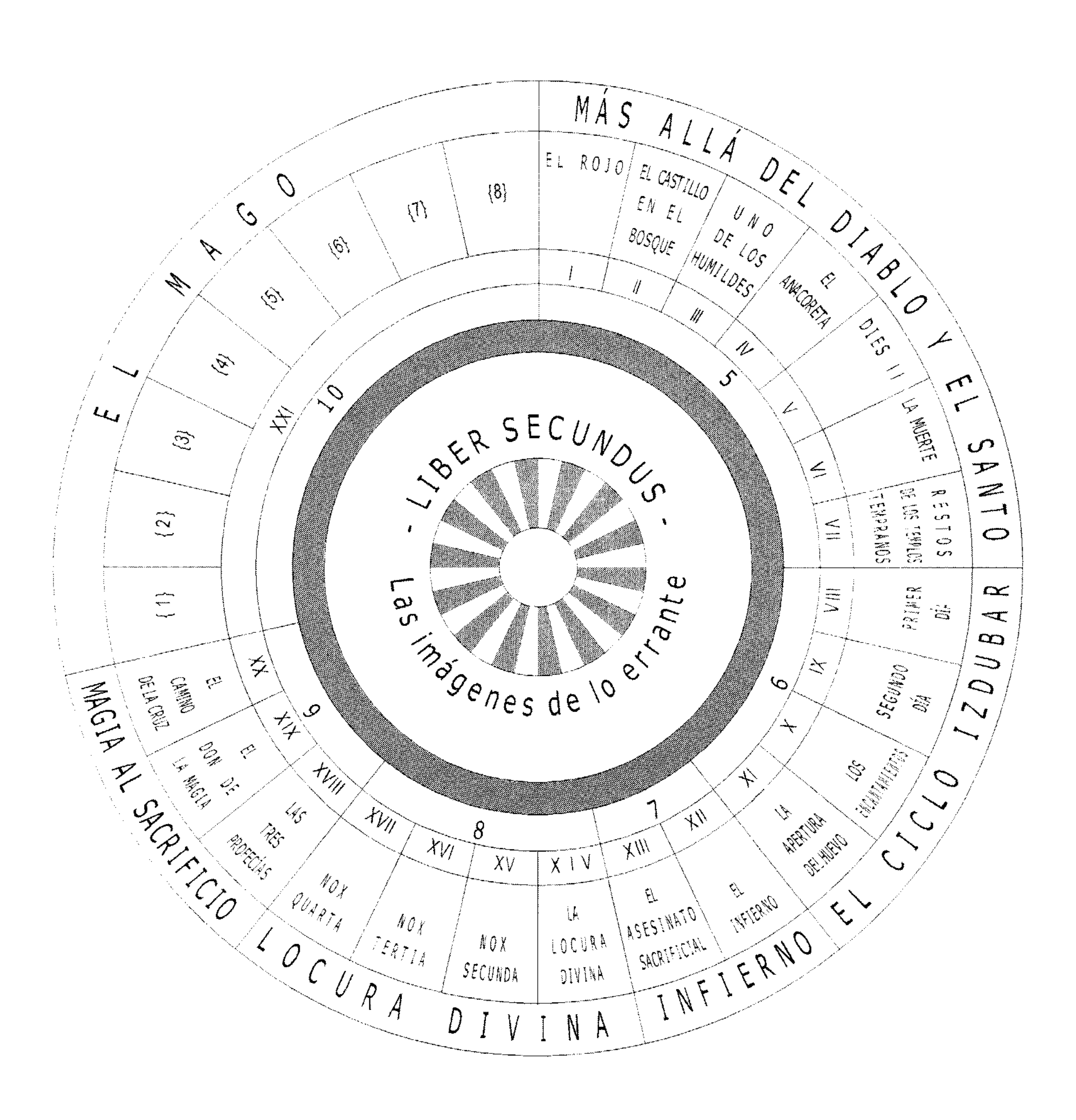
### Noveno momento: De la magia al sacrificio (caps. xviii–xx)

Se develan las tres profecías: el lamento de la guerra, la oscuridad de la magia y el regalo de la religión (cap. xviii). Al 'yo' se le torna consciente su limitación y debilidad, y así recibe de su alma 'el don de la magia' (cap. xix) que requiere el sacrificio del consuelo, es decir, la labor valiente, descarnada y solitaria con uno mismo. El paso de la magia negra a la blanca está vinculado al sacrificio de la cruz (cap. xx), en definitiva, al camino que requiere del autosacrificio que lleva a parir lo antiguo que vuelve renovado. Para poder crear y encontrar el camino que lo libere de la presión del destino, y que le descubra lo que no puede imaginarse, se dirige a la casa de un gran mago.

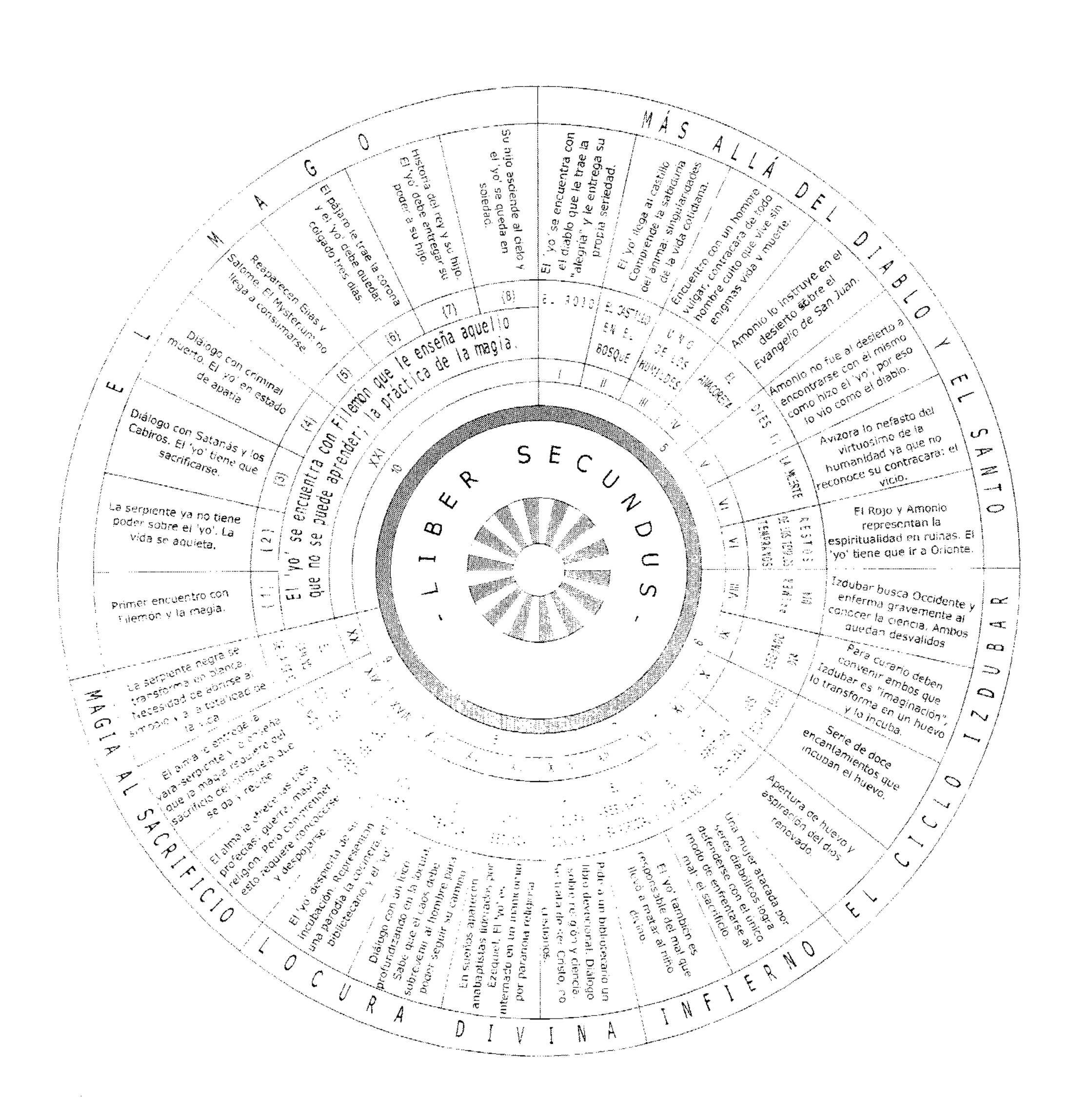
### Décimo momento: El mago (cap. xxi)

En este capítulo extenso que se ha dividido en ocho apartados, cuyos títulos proponemos didácticamente, el 'yo' de Jung no solo aprende aquello que no puede ser aprendido y comprende lo incompresible, es decir, la magia, sino que también la ejerce y así logra unir poderes contrapuestos de su alma. Por cierto, el proceso que se describe es circunvalante y necesariamente inacabado.

El siguiente diagrama sintetiza sinópticamente todo el proceso:



A continuación desplegamos en un cuadro concéntrico las situaciones e ideas principales del *Liber Secundus*:




LIBER SECUNDUS: LAS IMÁGENES DE LO ERRANTE

# *Liber Secundus*

Las imágenes de lo errante

## i. Quinto momento: Más allá del Diablo y del santo (caps. i–vii)

El 'yo' se encuentra con el Diablo (cap. i), con un erudito y su hija oculta (cap. ii), con un hombre vulgar que muere (cap. iii), con un anacoreta cristiano (caps. iv-v), con la muerte (cap. vi) y nuevamente con el Diablo y el anacoreta que están juntos y en un estado de decadencia. Por cierto, los sucesivos encuentros suponen la toma de consciencia de aspectos hasta entonces no integrados en la personalidad. Así ocurre, por ejemplo, con el erudito que mantiene encerrada a su hija, a su *anima*, y se concreta así la integración planteada con Salomé, en el *Mysterium* del *Liber Primus*. Pero el capítulo vii resuelve en alguna medida una polaridad central; por un lado está el Diablo que representa la alegría, lo mundano, lo material; si se quiere, hasta cierto punto, lo 'pagano' y, por el otro, el anacoreta que representa la ascesis, lo espiritual, lo cristiano. En realidad, ambos se repelen en apariencia, pero en secreto trabajan juntos desde antaño. El 'yo' absorbe del Diablo la alegría, pero éste no puede asumir la seriedad y la religión. El anacoreta, que se había aislado, en el desierto absorbiéndose en la lectura del *Evangelio*, no quería encontrarse a sí mismo y, por ello, el 'yo' termina pareciéndole el Diablo, pues él había asumido algo de su oscuridad. El 'yo', en alguna medida, había logrado recuperar una condición natural, una 'esencia verde', más allá de la dicotomía entre el placer mundano y el espiritual. Se anticipa así una capacidad 'serpentina' para acceder a la magia y para asumir dimensiones mayores de oscuridad.

### Cap. i - El Rojo

*26 de diciembre de 1913*

Personajes: 'yo' - 'El Rojo' o 'Diablo'.
Síntesis: El 'yo' se encuentra con el Diablo, un personaje con reminiscencias paganas, que le trae la 'alegría', simbolizada por la 'danza'. El 'yo' le entrega al Diablo su propia 'seriedad'.

2



# Der rothe. cap. i.

Die thüre des mysteriums i' hint' mir geschloß~. i' fühle/daß mein woll~ gelähmt is/ v' daß d' geis d' tiefe mi' besitzt. i' weiß nichts von einem wege. i' kan darum wed' dieses no' jenes woll~/den nichts deutet mir an/ ob i' dieses ode jenes wolle. i' erwarte/ohne z' wiß~/was i' erwarte. ab' schon in d' folgend~ nacht fühlte i'/daß i' ein~ fest~ punkt erreicht hatte. Ich finde/daß i' auf d~ höchst~ thurme ein' burg stehe. i' fühle es d' luft an/ i' bin ferne zurück in d' zeit. weithin schweift mein blick üb' ein~ sames hügliges land/eine abwechslung von feldern v' wäldern. i' trage ein grünes gewand. ein horn hängt mir an d' schult'. i' bin d' thurm~ wächt'. i' schaue hinaus in die weite. dort drauß~ sehe i' ein~ roth~ punkt/er komt näh' auf gewunden' straße/verschwindet bisweil~ in wäl~ dern v' komt wied' hervor: es is ein reit' in roth~ mantel/d' roth reit'. er komt z' mein' burg: er reitet schon durchs thor. i' höre schritte auf d' treppe/die stuf~ knarr~/es pocht: eine seltsame ang~ komt mi' an: da steht d' rothe/seine lange gestalt ganz in roth gehüllt/selbs sein haar is roth. i' denke: am ende is's d' teufel.

d' rothe: i' grüße dich/man auf hoh~ thurm. i' sah di' von ferne ausschauend v' erwartend. deine erwart~ hat mi' geruf~.

ich: wer bis du?

d. r.: wer i' bin? du denks/i' sei d' teufel. ma' keine urtheile. du kans vielleicht au' mit mir red~/ohne daß du weißt/wer i' bin. was bis du für ein abergläubisch' geselle/daß du glei' an d~ teufel denks?

i': wen du nicht ein übernatürliches vermög~ has/wie konte's du fühl~/daß i' erwartend auf mein~ thurme stand/ausschauend na' d~ unbekant~ v' neu~? mein leb~ auf d' burg is arm/da i' im' hier ob~ sitze v' niemand z' mir heraufsteigt.

d. r.: was erwartes du den?

i': i' erwarte vielerlei v' besonders erwarte i'/daß etwas vom reichthum d' welt/die wir nicht seh~/zu mir kom~ möchte.

d. r.: dan bin i' bei dir wohl am recht~ ort. i' wandere seit lang~ dur' alle lande v' suche mir die/die wie du auf hoh~ thurme sitz~ v' na' ungeseyen~ ding~ umschau halt~.

i': du machs mi' neugierig. du scheins von selten' art z' sein. dein ausseh~ is nicht gewöhnli' au' — verzeih' mir — scheint es mir/als bringes du eine merkwürdige luft mit dir/so etwas weltliches/freches od' ausgelaßenes/ od' — eigentli' gesagt — etwas heidnisches.

d. r.: du beleidigs mi' nicht/im gegentheil/du triffs dem~ nagel auf d~ kopf. ab' i' bin kein alt' heide/wie du zu denk~ scheins.

i': das will i' au' nicht behaupt~/dazu bis du do' nicht breitspurig v' lateinisch genug. du has nichts clas~ sisches an dir. du scheins ein sohn unserer zeit z' sein/ab'/wie i' bemerk~ muß/ein etwas ungewöhnlicher. du bis kein ächt' heide/sondern ein heide/d' neb~ unserer christlich~ religion herläuft.

d. r.: du bis wahrhaftig ein gut' räthselrath'. du machs deine sache beß' als viele andere/die mi' gänzli' verkant hab~.

i': dein ton is kühl v' spöttisch. has du dein herz nie gebroch~ für die allerheiligst~ mysterien unser' christlich~ religion?

d. r.: du bis ja ein unglaubli' schwerfällig' v' ernsthaft' mensch. bis du im' so eindringli'?

i': i' möchte — vor gott — im' so ernsthaft v' mir selb' getreu sein/wie i' es versuche z' sein. es wird mir allerdings schwer in dein' gegenwart. du bringst eine art galgenluft mit/gewiß bis du ein' von d' schwarz~ schule z' Salerno/wo verderbliche künste gelehrt werd~ von heid~ v' heidenabkömmling~.

d. r.: du bis abergläubisch v' z' deutsch. du nimst es auf's wort genau/was die heilig~ schrift~ sag~/sons könntes du mi' nicht so hart beurtheil~.

Página inicial del capítulo 1: "El Rojo", *Liber Secundus*, en *El libro rojo*.

Pareciera que luego de la apoteosis del *Mysterium* la acción dramática pierde inicialmente intensidad. Detrás quedó el misterio en el que se entrevió algo muy alto, muy profundo, pero ahora se trata de ir asumiendo su secreto de a poco. Volverán a repetirse, aunque con variantes, escenas en las cuales, luego de un movimiento potente, todo se detiene o se aletarga. El 'yo' siente aquí su querer paralizado, pues está poseído por el poder de la profundidad que no le permite vislumbrar caminos, pero, sin embargo, sabe que aún espera algo, aunque sin saber qué es lo que espera.[3]

La inicial historiada ilustra la situación; una "D" en cuyo fondo puede apreciarse un hombre que porta un cuerno (conquistado a Sigfrido) como un centinela en lo alto de una torre.

Parado en lo alto de un castillo el 'yo' ve aproximarse al Jinete Rojo, "El Rojo", es decir, el Diablo. El Diablo le dice de inmediato: *"Tu espera me ha llamado"*. Posteriormente, en sus reflexiones, Jung nos da la clave al decir que los poetas ya nos han hecho saber que cuando se mira la profundidad lo primero en manifestarse es la alegría primaveral del Diablo.

El Diablo viene a traerle la alegría pero el 'yo' le dará al Diablo la seriedad. Sin embargo, en este intercambio pareciera que solo se verá beneficiado el 'yo', ya que el Diablo no podrá asimilar adecuadamente la seriedad. Como ya adelantamos, el Diablo, o al menos *este* Diablo es un contrapunto del santo anacoreta que aparece más adelante en los capítulos IV y V. Ambos constituyen dos opuestos cargados de significaciones a ser integradas, pero estas polaridades no podrán conciliarse entre sí.

'El Rojo' aparece inicialmente como un ser raro, con un aire mundano, impúdico, exuberante, en definitiva, 'pagano' y, sin embargo el yo entiende que no es realmente un pagano, sino uno que practica la religión cristiana.

Allí es donde el diálogo se tensa, pues el 'yo' comienza a mostrarse proclive al cristianismo y, teme que, en cambio, 'El Rojo' sea un seguidor de la "Escuela negra de Salerno", es decir, alguien que cultiva las ciencias ocultas, entendidas en este contexto como artes perniciosas, diabólicas.

La réplica del Diablo es sugestiva, pues toma al 'yo' por "supersticioso" y "demasiado alemán". Con toda probabilidad la alusión es a la Accademia Segreta Di Salerno que floreció entre los años 1542 y 1552 y que, de alguna manera, representa un intento en clave renacentista de retomar el antiguo saber "pagano". Este saber consiste en buscar el autoconocimiento mediante la indagación recíproca de sí mismo (microcosmo) y de la naturaleza (macrocosmo), pero introduciendo experimen-

taciones materiales.[4] En este sentido, el Diablo representa la aproximación pagana más abierta a la "ciencia natural", frente a una mirada más cerrada a los fenómenos de la vida representada en este momento por el 'yo'.

Esto, quizá, permite entender por qué cada uno sabe tan poco del otro y en definitiva, por qué no logran comprenderse. A "El Rojo" le suena muy extraño que el 'yo' pertenezca a otra época y comienza a temer que se trate de un fanático. Pero el 'yo' le dice que quien no reconoce profundamente a Cristo es un pagano. Y, cuando el Diablo alude a los judíos, el 'yo' señala que por eso a los judíos les falta algo y, aunque no quieran admitirlo, sienten una carencia. Obsérvese el carácter recíprocamente compensatorio, aquí el 'yo' se presenta como cristiano y el Diablo como no cristiano. Pero esto pone de manifiesto las recíprocas limitaciones de ambas posturas y la necesidad de su integración.[5]

El 'yo' describe algo que en todo momento preocupó a Jung; para el occidental no es posible no 'ser' cristiano y, sin embargo, el occidental no ha asumido debidamente su cristianismo constitutivo. Pero, asimismo, es menester asumir el paganismo, más cercano —entre otras cosas— a los ciclos de naturaleza y a lo instintivo.

Por cierto, 'El Rojo' se resiste a ese aire tan serio, que caracteriza la argumentación del yo, y que —según sugiere— solo puede ser motivado por la negación del mundo propia del cristianismo o, si se quiere, de *ese* cristianismo.

Y, más adelante, con un claro eco nietzscheano, 'El Rojo' señala que, más que exigir esa seriedad, la vida pide danzar por ella:

> *"La vida no exige seriedad, al contrario, mejor es danzar por la vida"* (p. 258).

En efecto, en el *Zarathustra* de Nietzsche leemos:

> *"Vosotros hombres superiores, esto es lo peor de vosotros: ninguno habéis aprendido a bailar como hay que bailar, ¡a bailar por encima de vosotros mismos!".*[6]

Por cierto, Nietzsche pone en boca de *Zarathustra* la necesidad de superar el "espíritu de pesadez" *(der Geist der Schwere)* y de aligerarse y alivianarse, lo cual nada tiene que ver con 'banalizarse'.

En su estudio "Acerca de la psicología del *trickster*", Jung señala:

*"Justamente esa inversión hacia lo profundo y significativo muestra la relación compensatoria del* trickster *con el 'santo', una compensación que en Occidente, en recuerdo de las antiguas saturnalias, fue origen de extrañas costumbres en la Iglesia medieval. Por lo general, los días siguientes al nacimiento de Cristo, o sea, la época de Año Nuevo, se celebraban con cantos y bailes".*[7]

Este tipo de baile fue en un comienzo inocente, pero hacia el siglo XII se fue transformando en una suerte de fiesta carnavalesca *(festum stultorum)* llena de excesos, que motivó su condena.

Es evidente que este 'Diablo' es un personaje más cercano a un *Trickster*, que compensa la seriedad y el ascetismo propios de un cristianismo marcado por el 'espíritu de la pesadez'.

Ahora bien, cuando el Diablo le habla de danza, el 'yo' reconoce —con cierto desdén— dos tipos de danza:

a. La que es propia del 'apareamiento', es decir, la 'danza profana' que se califica de "ridícula".

b. La segunda que se baila a un Dios, pero que hoy es "un remedo de antigüedad". Se trata, por cierto, de la 'danza sagrada' que ya perdió su eficacia.

Ante esto, 'El Rojo' interviene, se vuelve "un poco más serio" y le da a entender que habría un tercer tipo de danza, la danza como símbolo, en definitiva, la danza como manifestación de la alegría.

Obsérvese una vez más cómo la respuesta eficaz es la que logra una conciliación de opuestos. Solo que, paradójicamente, el 'yo' asumirá la enseñanza, pero no así el Diablo, 'herido' de una seriedad que no podrá asumir. Ante ello, el rojo del jinete se transforma en un color carne rojizo suave y de la túnica del yo brotan hojas por doquier. Así es como el 'yo' reflexiona que, aunque aún no la encontró, quizá exista una alegría por Dios que pueda llamarse danza, a lo cual 'El Rojo' replica: *"¡Yo soy la alegría!"*. Ante esto el 'yo' le ruega que lo tome de la mano, pero 'El Rojo' se desvanece.

Por cierto, este Diablo del 'yo' de Jung le trae la alegría, compensando su punto de vista que es el de la "seriedad"; pero hay otros diablos que representan los opues-

tos a otros puntos de vista. En este caso el 'yo' comprende que, si no quiere evadirse, debe entenderse con él:

> *"Sería una evasión si no buscara entenderme con él. (...) El Diablo es, en tanto adversario, tu propio otro punto de vista que te tienta y te pone piedras en el camino ahí donde menos las quieres"* (p. 259).

El Diablo es el llamado del contrasentido, pero no se trata de pasarse a su bando, pues ello implicaría tornarse 'diabólico' y caer en el sinsentido.

La secuencia en relación con la alegría es evidente: la alegría lleva al placer y éste al infierno. Por cierto, el Diablo o este Diablo, que es la alegría, lleva hacia las mujeres[8], como ocurre en el próximo capítulo, en el que 'yo' se encuentra con una joven encerrada por su padre, una suerte de *anima* oculta. Por otra parte, como se verá, la alegría es necesaria para dar cuenta de la vida en su totalidad, para llevar a cabo un proceso de individuación.

### Cap. II – El castillo en el bosque
*28 de diciembre de 1913*

Personajes: 'Yo' – sirviente – anciano erudito – bella hija prisionera.
Síntesis: El 'yo' llega al castillo de un erudito absorbido en sus estudios, que le brinda alojamiento. Por lo noche le surge la idea de que este erudito tiene encerrada a su bella hija. Esta idea absurda se 'materializa' y de su encuentro surge cierta comprensión que proporciona el *anima*: la sabiduría de las cuestiones singulares y pequeñas de la vida cotidiana.

En la segunda noche, el 'yo' se encuentra extraviado en un camino solitario de un oscuro bosque. Finalmente encuentra un pequeño castillo en donde pide hospedaje para la noche, al sirviente que le abre la puerta. Este lo lleva a una sala en una planta superior en la que se encuentra el dueño de casa, un anciano erudito vestido con una toga larga y negra que lo recibe amable y distraídamente. La expresión del rostro del anciano denota que la abundancia de conocimientos le ha enseñado la

modestia, pero también lo ha encerrado en el camino de la ciencia y lo ha tornado en un ser que debe ponderar cada cosa como si él mismo tuviera que representar en su persona el proceso de la veracidad científica.

El erudito apenas presta atención a su pedido de alojamiento, pues es incapaz de abandonar sus lecturas siquiera por un momento. Finalmente, le concede alojamiento y el sirviente lo conduce a una pequeña habitación, ubicada en el mismo piso, para que pase la noche. Se dispone a acostarse de inmediato, pero mientras reflexiona respecto de la extraña condición de este erudito atrapado en sus estudios, irrumpe en su mente la idea absurda, propia de una novela romántica y banal, de que el anciano tiene escondida a su bella hija. El 'yo' no sabe cómo deshacerse de esta idea tan trillada, que parece el argumento de una novela romántica y banal; la de una bella joven que espera la redención en cada caminante extraviado que llega al castillo.[9]

Obviamente, en términos junguianos se trata de la irrupción del *anima* desatendida por la tendencia unilateral del 'yo' (el erudito). Nuevamente, aunque en una clave más mundana que con Salomé, se trata de una irrupción del *anima* reprimida por un desarrollo unilateral del *Logos*. De este modo se retoma el *leitmotiv* del *Mysterium* de Elías y Salomé en una clave 'vulgar', para llevar a la vida lo que entonces se anticipó.

Finalmente, esta idea novelesca se materializa y aparece una joven esbelta, pálida como la muerte, semejante a un fantasma, que le hace preguntarse si esta es una novela que quiere volverse real, encarnándose en una tonta historia de espíritus.

Sin duda, el 'yo' intuye que se trata de asumir lo inferior de la humanidad, es decir, aquello que parece vulgar, inferior o banal. En el siguiente capítulo aparecerá un personaje verdaderamente vulgar, 'uno de los inferiores', que representa aquello que parece estar fuera de la vida consciente del occidental culto. En este caso, al 'yo' le cuesta aceptar la realidad de esta joven mujer que parece un personaje 'fabuloso'; es decir, de 'fábula'. La joven está buscando un hombre que la reconozca, que la libere de ese arbitrario cautiverio en el que la mantiene su padre, no por odio, sino por amor, dado que ella es la viva imagen de su madre fallecida, lo cual, como puede advertirse, manifiesta una connotación incestuosa. El incesto padre-hija no provendría de lo que Jung denomina en su teoría una "hipertrofia del Eros" causado por el complejo materno de la hija, sino que tendría su iniciativa en el padre en razón de su proyección del *anima* en la joven.[10]

El 'yo' siente el peso de tal historia banal, hasta que al advertir el sufrimiento de la joven, surge una actitud compasiva y finalmente la reconoce. Sin duda, solo la compasión permite la aceptación de una realidad de esta índole. No es a través del razonamiento como puede abrirse a este tipo de realidad, sino a través de un refinamiento del sentir; por esta razón le pregunta si puede hacer algo por ella, dado que está intentando creer que es real. A esto, la joven responde:

> *"¡Al fin, al fin una palabra de boca humana!"* (p. 260).

La bella joven siente que estas palabras son redentoras, pues estaba conjurada por lo banal. Y aunque el 'yo' la percibe como si fuera un personaje de un cuento, ella le enseña el carácter universal de los cuentos tradicionales, que no solo reflejan lo más conocido, sino también lo más alto del alma humana. Y allí, cuando el 'yo' advierte la agudeza de la joven, no puede evitar preguntarle por las verdades últimas. Obsérvese que en este diálogo se anticipa aquello que se desarrolla en el capítulo "Quinto Sermón a los muertos", consignado en *Escrutinios*, {10}:

> *"La espiritualidad del varón es más celestial, se dirige a lo más grande.*
> *La espiritualidad de la mujer es más terrenal, se dirige a lo más pequeño"* (p. 352).

La sabiduría que despliega no es la que trata las cuestiones últimas, sino la que se atiene a las cuestiones singulares y pequeñas de la vida cotidiana. Es evidente que ella despliega una sabiduría que no proviene de su padre, el erudito. El 'yo' la percibe como 'inusual', pero ella insiste en que es 'usual', pues de eso se trata, de transmitirle que la realidad banal también es redentora. En ese diálogo el 'yo' alaba su belleza y ella pregunta si él la ama, a lo que este responde que, si bien la ama, lamentablemente ya está casado. Es entonces cuando ella le habla del efecto redentor de la realidad banal y le transmite un saludo de Salomé.

Esta conexión con Salomé confirma que el 'yo' está elaborando con un personaje "fabuloso", pero más cercano al plano personal, aquella experiencia arquetípica vivida con Salomé. Asimismo, aquí se sugiere otra cuestión que se tornará evidente en el capítulo XXI (p. 325), cuando vuelve a aparecer Salomé y le ofrece su amor. El 'yo' comprende que no debe casarse, pues el encuentro debe mantenerse en un plano simbólico; el desafío consiste en no identificarse con lo femenino, con *la* mujer.

En otras palabras, se trata de mantener el vínculo en un plano simbólico y no 'sentimental' y concreto. Así se escurre esta bella aparición y desaparece, dejando en su lugar una gran cantidad de rosas rojas.

Por cierto, fue la alegría tomada del Diablo la que permitió esta aventura que, de alguna manera, es una 'copia desfigurada' del *Mysterium*. Lo romántico es una suerte de paso atrás, un movimiento que saca al 'yo' de esa búsqueda unilateral de lo inusual, lo oculto y lo inhallable, y lo trae a lo cotidiano. Es evidente, asimismo, que se trata de un reconocimiento de lo femenino en el varón y de lo masculino en la mujer, de aquello que Jung más tarde denominará respectivamente *anima* y *animus*, lo que expresa diciendo que la completitud solo se logra encontrando el hombre lo femenino dentro de sí, y la mujer, lo masculino en sí misma, pues ambos lo poseen desde el principio:

*"Mas el ser humano es masculino y femenino, no es solo varón o solo mujer...".*

Por cierto, el texto privilegia la descripción del desarrollo del *anima*, pues se trata de la experiencia de un varón, mas es evidente que el planteo abarca tanto a uno como al otro. Pero hay una reflexión que merece una particular atención, ya que permite comprender cómo es que, verdaderamente, se asume lo femenino. En una apretada fórmula podríamos decir que se trata de seguir inicialmente el placer, pero ante la mujer, comportarse como un hombre no como un varón; es decir, como alguien que, en tanto ser humano completo, comparte una misma realidad psíquica. En este sentido, el placer deja de ser ciego como ocurre cuando uno se deja arrastrar por lo diabólico, y se despierta esa comprensión que hace del varón un hombre; es decir, un ser humano que también es femenino. Obsérvese que en el relato anterior surge la comprensión con la compasión, con la asimilación de aquello que vive el otro en uno mismo. En cambio, cuando ello no ocurre, lo masculino en la mujer y lo femenino en el hombre es el mal, un mal que genera esclavitud.

En cuanto a la figura del erudito, ella da cuenta de un error común que consiste en creer que una vida de investigación meramente intelectual es vida espiritual, cuando en realidad es vida externa, pues está supeditada a los libros y pensamientos de otros; los eruditos corren detrás del reconocimiento de sus pares, acumulan grandes méritos, pero sus almas están hambrientas y sedientas, pues ellas mismas nunca fueron reconocidas.

Así es como el camino hacia el más allá conduce por el infierno de todo lo odiado y no reconocido. La joven le dice, finalmente, que su infierno está compuesto por todo lo que él ha echado de malas maneras del santuario que él mismo se construyó.

En 1916 Jung da una conferencia titulada "Individuación y colectividad" en la que señala que, en el proceso de individuación, el hombre debería

> *"...consolidarse separándose de lo divino y llegando a ser él mismo. De este modo se separa al mismo tiempo de la sociedad. El individuo va a parar exteriormente en la soledad e interiormente en el infierno, en la lejanía de Dios".*[11]

Este proceso es interminable y pasa, no solo por infiernos impactantes, sino también por infiernos y oscuridades deprimentes como podrá verse en el próximo capítulo.

### Cap. III – Uno de los inferiores
*29 de diciembre de 1913*

Personajes: 'Yo' – 'uno de los inferiores'.
Síntesis: El 'yo' se encuentra con un vagabundo, un hombre vulgar. Todo hombre culto tiene en su inconsciente un hombre vulgar, que vive la vida y la muerte de modo inmediato y no como un enigma.

A la noche siguiente se encuentra caminando por la nieve con un vagabundo tuerto, desaliñado y de aspecto poco confiable. El vagabundo está de viaje y busca trabajo, pues perdió, hace un par de días, el que tenía. El 'yo' le sugiere que busque trabajo en el campo donde falta mano de obra, pero el vagabundo le da a entender que él prefiere la ciudad, ya que solo allí hay estímulo espiritual.

El 'yo' se sorprende, pues considera que primero debería pensar en el sustento y después en lo espiritual. Por otra parte, el vagabundo por 'espiritual' parece entender las cosas insólitas que pueden verse en el cine, las hazañas que la tecnología cinematográfica permite realizar, como estar en el medio del fuego y no quemarse o andar con la cabeza debajo del brazo.

El 'yo' reconoce, sin embargo, la similitud entre estos hechos y los que se relatan en las vidas de los santos, por ejemplo, en las *Acta Sanctorum*,[12] aunque la mística se

En otras palabras, se trata de mantener el vínculo en un plano simbólico y no 'sentimental' y concreto. Así se escurre esta bella aparición y desaparece, dejando en su lugar una gran cantidad de rosas rojas.

Por cierto, fue la alegría tomada del Diablo la que permitió esta aventura que, de alguna manera, es una 'copia desfigurada' del *Mysterium*. Lo romántico es una suerte de paso atrás, un movimiento que saca al 'yo' de esa búsqueda unilateral de lo inusual, lo oculto y lo inhallable, y lo trae a lo cotidiano. Es evidente, asimismo, que se trata de un reconocimiento de lo femenino en el varón y de lo masculino en la mujer, de aquello que Jung más tarde denominará respectivamente *anima* y *animus*, lo que expresa diciendo que la completitud solo se logra encontrando el hombre lo femenino dentro de sí, y la mujer, lo masculino en sí misma, pues ambos lo poseen desde el principio:

*"Mas el ser humano es masculino y femenino, no es solo varón o solo mujer..."*.

Por cierto, el texto privilegia la descripción del desarrollo del *anima*, pues se trata de la experiencia de un varón, mas es evidente que el planteo abarca tanto a uno como al otro. Pero hay una reflexión que merece una particular atención, ya que permite comprender cómo es que, verdaderamente, se asume lo femenino. En una apretada fórmula podríamos decir que se trata de seguir inicialmente el placer, pero ante la mujer, comportarse como un hombre no como un varón; es decir, como alguien que, en tanto ser humano completo, comparte una misma realidad psíquica. En este sentido, el placer deja de ser ciego como ocurre cuando uno se deja arrastrar por lo diabólico, y se despierta esa comprensión que hace del varón un hombre; es decir, un ser humano que también es femenino. Obsérvese que en el relato anterior surge la comprensión con la compasión, con la asimilación de aquello que vive el otro en uno mismo. En cambio, cuando ello no ocurre, lo masculino en la mujer y lo femenino en el hombre es el mal, un mal que genera esclavitud.

En cuanto a la figura del erudito, ella da cuenta de un error común que consiste en creer que una vida de investigación meramente intelectual es vida espiritual, cuando en realidad es vida externa, pues está supeditada a los libros y pensamientos de otros; los eruditos corren detrás del reconocimiento de sus pares, acumulan grandes méritos, pero sus almas están hambrientas y sedientas, pues ellas mismas nunca fueron reconocidas.

Así es como el camino hacia el más allá conduce por el infierno de todo lo odiado y no reconocido. La joven le dice, finalmente, que su infierno está compuesto por todo lo que él ha echado de malas maneras del santuario que él mismo se construyó.

En 1916 Jung da una conferencia titulada "Individuación y colectividad" en la que señala que, en el proceso de individuación, el hombre debería

> *"...consolidarse separándose de lo divino y llegando a ser él mismo. De este modo se separa al mismo tiempo de la sociedad. El individuo va a parar exteriormente en la soledad e interiormente en el infierno, en la lejanía de Dios".*[11]

Este proceso es interminable y pasa, no solo por infiernos impactantes, sino también por infiernos y oscuridades deprimentes como podrá verse en el próximo capítulo.

## CAP. III – UNO DE LOS INFERIORES
*29 de diciembre de 1913*

Personajes: 'Yo' – 'uno de los inferiores'.
Síntesis: El 'yo' se encuentra con un vagabundo, un hombre vulgar. Todo hombre culto tiene en su inconsciente un hombre vulgar, que vive la vida y la muerte de modo inmediato y no como un enigma.

A la noche siguiente se encuentra caminando por la nieve con un vagabundo tuerto, desaliñado y de aspecto poco confiable. El vagabundo está de viaje y busca trabajo, pues perdió, hace un par de días, el que tenía. El 'yo' le sugiere que busque trabajo en el campo donde falta mano de obra, pero el vagabundo le da a entender que él prefiere la ciudad, ya que solo allí hay estímulo espiritual.

El 'yo' se sorprende, pues considera que primero debería pensar en el sustento y después en lo espiritual. Por otra parte, el vagabundo por 'espiritual' parece entender las cosas insólitas que pueden verse en el cine, las hazañas que la tecnología cinematográfica permite realizar, como estar en el medio del fuego y no quemarse o andar con la cabeza debajo del brazo.

El 'yo' reconoce, sin embargo, la similitud entre estos hechos y los que se relatan en las vidas de los santos, por ejemplo, en las *Acta Sanctorum,*[12] aunque la mística se

degrade en una simple cuestión técnica. Es decir, si bien el vagabundo confunde lo 'espiritual' con las 'proezas externas' que pueden verse en el cine, hay hechos prodigiosos registrados desde antaño que pueden tener un valor espiritual o, al menos, 'psicológico'. De hecho, en *Tipos psicológicos*, Jung señala que las *Acta Sanctorum* son un antiguo ejemplo de estudio psicológico empírico.[13]

El encuentro con el 'hombre inferior' parece dar cuenta de aspectos que el hombre cultivado, supuestamente superior, cree haber superado del todo. En *Psicología y religión*, Jung escribe:

> *"El hombre cultivado se esfuerza por reprimir al hombre inferior que en él se esconde, sin apercibirse de que con ello le está obligado a amotinarse".*[14]

Pero la inferioridad se manifiesta, sobre todo, en el resentimiento del hombre vulgar frente al poderoso. En este caso el vagabundo se solaza al ver cada tanto la muerte de algún otro *"...de estos malditos reyes capitalistas"* (p. 263), sin importar quién sea.

No debe descartarse que, más allá del hombre inferior, lo espiritual encierra el peligro de desarraigar al hombre. Jung señala que, cuando el desarrollo espiritual eleva velozmente al hombre, el hombre ctónico *"...se defiende de manera instintiva y 'resentida' del modo más desagradable".*[15]

Finalmente, ambos personajes llegan a una taberna de campesinos y, aunque los ubican en lugares separados, en razón de la condición social de cada uno, el 'yo' decide que le sirvan al vagabundo una rica cena. Este último le cuenta su historia de vida: perdió su ojo en una pelea por una mujer con la que piensa casarse —pese a que no sabe dónde está— una vez que consiga un trabajo. A raíz de esa pelea en la que hirió a su adversario, fue condenado a seis meses de prisión, que no le resultó nada mal, pues pudo trabajar en la cerrajería y comer bien. El 'yo' se avergüenza de estar hablando con un presidiario, aunque nadie lo nota. Este hombre de treinta y cinco años no ha perdido su optimismo y no advierte su grave situación de salud.

De hecho, por la noche, cuando el 'yo' oye, desde su habitación contigua, que el vagabundo —luego de sufrir un fuerte ataque de tos— permanece en silencio, acude en su ayuda, lo encuentra ensangrentado y en estado de asfixia y luego de una breve agonía finalmente muere. Ante todo esto, el 'yo' siente que se ha transformado en el asesino de su hermano —ese ser inferior que él asesinó negándolo en sí mismo— y reflexiona sobre la muerte, que desde la perspectiva de lo más bajo de la vida —desde



San Juan, un ramoneador

(grabado de *Las vidas de los Padres del desierto*, 1761).

la mirada del hombre vulgar— es la verdad última y no un enigma. Solo la alta cultura ve los enigmas, el hombre natural se limita a vivir su vida y a morir su muerte.

Esta reflexión dentro del contexto visionario sienta las bases de que la indigencia del vagabundo es la del propio 'yo'. La profundidad lleva, paradójicamente, a ser igual a todos los hombres, pues allí se comparte el ser de la humanidad. En cambio en la altura, somos o devenimos lo que somos como individuos. Queremos permanecer en la altura para obtener un saber claro, completo de uno mismo. Sin embargo, ésa es nuestra presunción; pues necesitamos de ese saber profundo, visceral, terreno, que compartimos todos los hombres. Quien únicamente se mueve en ese plano no vive la vida como un enigma, solo vive, pero quien va a las alturas es consumido por su enigma si no desciende hacia lo bajo, si no se nutre de lo vulgar. Por ello, el 'yo' dice que es necesaria la altura y el ser individual para percibir la vida y, al mismo tiempo, para percibir la muerte. Así, la altura es como la luna que, brillando en soledad, penetra la noche con su clara mirada.

De alguna manera, esa individualidad permite percibir la vida y, por ende, la muerte. Al haber percibido la muerte del vagabundo, el 'yo' vivió y murió con él, pero una parte se distanció de esa muerte, pudo verla desde fuera y, en algún sentido, provocarla. Por cierto, surge aquí claramente la idea de la mitad de la vida como nacimiento de la consciencia de la muerte.

En 1934 Jung escribió:

> *"La vida es un curso energético como cualquier otro. Pero todo proceso energético es en principio irreversible y por eso está unívocamente dirigido a una meta y la meta es el estado de quietud. [...] A partir de la mitad de la vida solo permanece vivo aquel que quiere morir con la vida. Pues aquello que sucede a la hora secreta del mediodía de la vida es la inversión de la parábola, el nacimiento de la muerte. [...] No-querer-vivir es equivalente a no-querer-morir. El devenir y el perecer son la misma curva".*[16]

La Luna es, como se ha consignado más arriba, el símbolo de esa luz que alumbra, pero que se distancia de la oscuridad, que prevalece en la tierra por las noches. Por cierto, en numerosas culturas, la muerte supone inicialmente un viaje a la Luna que, por lo general, prosigue por otras esferas, según la condición del alma del difunto y variadas vicisitudes. No es el momento de detenernos en este conocido motivo

simbólico; basta recordar que, generalmente, esa muerte vinculada a lo lunar no es definitiva, es iniciática y, por ende, está a la espera de la resurrección.

Así lo señala Eliade:

> *"Se comprende, pues, fácilmente el papel de la Luna en las ceremonias de iniciación, que consisten precisamente en experimentar una muerte ritual seguida de un 're-nacimiento' y en las que el iniciado adquiere su verdadera personalidad de 'hombre nuevo'".*[17]

Puede advertirse el carácter iniciático de lo ocurrido en la toma de consciencia del 'yo', que participa de una muerte y, sin embargo, no solo la trasciende, sino que, de algún modo, la propicia simbólicamente. De hecho, esta experiencia lo lleva a 'morir' iniciáticamente, a alejarse de la vida externa, a morir ascéticamente para vivir interiormente. Es por ello que va al desierto como los antiguos anacoretas cristianos, porque entiende que morir exteriormente es mejor que sufrir la muerte interior.

### Cap. iv - El anacoreta - Dies i
*30 de diciembre de 1913*

Personajes: 'Yo' - anacoreta (Amonio).
Síntesis: El 'yo' conoce en el desierto al anacoreta cristiano, Amonio. En ese recogimiento Amonio intenta comprender el mensaje de lo venidero oculto en los Evangelios. Amonio le enseña al 'yo' que el Evangelio de San Juan no alude a la elevación de lo bajo, sino que, San Juan bajó el significado del *Logos* al hombre.

En la noche siguiente, el 'yo' llega al desierto y en una choza se encuentra con un anacoreta cristiano del desierto libio sentado sobre una estera y con un pergamino de los Evangelios escritos en griego sobre sus rodillas. Un sugestivo diálogo se inicia entre ambos; el 'yo' quiere aprender de este sabio anacoreta llamado Amonio que primero toma al 'yo' por pagano. Este último no puede comprender cómo Amonio no se aburre y cómo puede sentir que el tiempo pasa tan velozmente, según le dice. La inquietud del 'yo' es propia de una mentalidad contemporánea pues, como el

propio Jung señala en sus textos teóricos, hoy no podemos dejar de suponer que un anacoreta es en realidad una suerte de misántropo:

*"Siempre me ha interesado saber qué es lo que hace un eremita durante todo el santo día. En los tiempos que corren, ¿es posible imaginarse todavía a un ermitaño en carne y espíritu, alguien que no se haya limitado a enroscarse sobre sí y vegetar recluido en un pliegue misantrópico?"*[18]

Este eremita es históricamente indefinible, aunque, de hecho, se registran numerosos personajes denominados 'Amonio' que podrían responder en algunos aspectos a este anacoreta[19]. No obstante, es indudable que alguna relación ha de existir entre este personaje y San Amonio o "Amun", el monje eremita que funda hacia el 320 o 330 a. C. —siguiendo el ejemplo de San Antonio, San Pacomio y San Macario[20]—, la comunidad de monjes anacoretas de Nitria, ubicada a unos cuarenta millas al sur de Alejandría. Por cierto, el anacoreta le enseña que hay un mensaje vivo en los Evangelios y, por ello, siempre hay cosas nuevas que descubrir. El 'yo' quiere comprender cómo puede leerse el Libro para lograr un sentido profundo y hasta divino que puede llenar tantos años de vida. Amonio le explica que le damos a las secuencias de palabras un único sentido, cuando en los niveles más altos de entendimiento se advierte que

*"...las secuencias de palabras tienen más de un sentido válido"* (p. 266).

El 'yo' cree que se refiere a que las Santas Escrituras tienen un sentido doble, uno exotérico y otro esotérico, pero Amonio juzga que ello es una malvada superstición. Por cierto, esta respuesta adversa ante lo 'esotérico' puede iluminarse desde dos perspectivas no necesariamente excluyentes:

1. En primer lugar, nos remite al rechazo del cristianismo eclesial por lo 'esotérico', por un saber secreto transmitido iniciáticamente.

2. En segundo lugar, al rechazo del propio Jung por lo 'esotérico' *en su acepción superficial*, es decir, cuando pretende una transmisión secreta que desconoce que no 'tenemos' secretos, sino que los secretos nos 'tienen' a nosotros. En este sen-

tido: *"Los secretos no pueden revelarse".*[21] No obstante, desde otro punto de vista: *"Todas las doctrinas esotéricas intentan captar el acontecer invisible del alma, y todas se consideran revestidas de la máxima autoridad".* Así, no solo las doctrinas primitivas, sino las mismas religiones universales *"... contienen un saber revelado, secreto en su origen, y han expresado los misterios del alma en espléndidas imágenes".*[22]

Amonio le cuenta que antes de abrazar el cristianismo era un retórico y filósofo que enseñaba en Alejandría. Y que no solo enseñaba la historia de la filosofía griega, sino también los sistemas más nuevos como el de Filón de Alejandría. Y, si bien Filón es un pensador serio del cual Juan el Evangelista tomó algunos pensamientos, Amonio le enseña que aquél se ha quedado con la palabra abstracta y el concepto muerto, en cambio en Juan, la Palabra como *Logos* es el hijo del hombre, el hombre viviente. Es interesante observar cómo, según Amonio, tal aproximación abstracta a las palabras termina divinizándolas.

Esta idea la encontramos de modo recurrente en la obra teórica de Jung, sobre todo, aplicada a nuestros tiempos que sobrevaloran las palabras, acaso como si, inconscientemente, no advirtiéramos que prosigue una identificación entre la palabra y el *Logos* divino. Así, en un texto tardío leemos:

*"Hasta ahora no se ha observado con suficiente claridad y a fondo que nuestra época, a pesar del predominio de la irreligiosidad, está, por así decir, cargada con el aporte de la era cristiana, es decir, el 'dominio de la Palabra', de ese Logos que representa la figura central de la fe cristiana. La palabra se convirtió literalmente en nuestro Dios y ha seguido siéndolo [...]".*[23]

Pero según Amonio, Filón le facilitó a Juan la palabra para que la pusiera en correspondencia con la luz. Así, leen el Evangelio de Juan 1, 6-10:

*"Y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. Hubo un hombre enviado por Dios: se llamaba Juan. Este vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él. No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz. La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció".*

Amonio le hace comprender al 'yo' que el Evangelio no alude a la elevación de lo bajo, sino que Juan bajó el significado del *Logos* al hombre. Amonio llegó a estas conclusiones que sorprenden al 'yo' como resultado de una difícil y necesaria labor que consiste en volver a aprender. Amonio enseña, asimismo, que mientras que en San Juan el significado del *Logos* se le otorga al hombre viviente, en Filón se atribuye la vida al *Logos*, al concepto muerto.

Reiteramos aquí lo dicho en la Primera Parte. Si bien la influencia del concepto de *Logos* de Filón en San Juan es una cuestión controvertida[24], es evidente que en Filón es un concepto mediador; pues el *Logos* no es el Padre, sino su primera y mayor creación.[25] Pareciera, en primera instancia, que Amonio está criticando la incapacidad del judaísmo para comprender la encarnación de la Palabra, de modo tal que Ella permanece en el plano de la abstracción como palabra muerta. Sin embargo, la concreción del *Logos* es presentada, menos en términos de encarnación que de luz,[26] lo cual hace sospechar a Jung que Amonio es un gnóstico, cosa que, sin embargo, el anacoreta rechaza.

Más allá de que Jung haya reconocido en su obra teórica una proximidad entre Juan y los gnósticos[27], interesa comprender que aquí se está gestando una idea simbólica que Jung retomará en clave alquímica en su obra tardía. En *Mysterium coniunctionis* se señala, en alusión a este pasaje de Juan, que las tinieblas anhelan la luz, pero que no deben comprenderla, pues, paradójicamente, solo la luz que no se comprende es la que puede iluminar las tinieblas:

> *"Pues el anhelo de las tinieblas por la luz se satisface cuando la luz ya no puede explicarse por las tinieblas. Las tinieblas tienen en efecto su propio intelecto y su propia lógica, que deben tomarse muy en serio. Únicamente aquella 'luz a la que las tinieblas no comprendieron' puede iluminar las tinieblas".*[28]

Claramente, más allá de este giro alquímico, que es más obvio en la obra posterior al *Liber Novus*, se trata de la Luz que se encarna en el hombre. Pero en tal interpretación de resonancias gnósticas se avizora una idea que 'ronda' en Amonio, pero que éste no parece querer asumir plenamente. Se trata acaso de anunciar que el hombre está llamado a ser Cristo y no a ser meramente un cristiano.

Finalmente, cuando anochece, Amonio lo lleva a una cueva para que pase allí la noche y le advierte que no olvide su plegaria matutina cuando salga el sol.



Helios como Kosmokrator. Fresco pompeyano.

El solitario habita en el desierto infinito y mira desde lejos la totalidad de las cosas; solo allí todo lo próximo es simple y solo allí puede contemplar la lejanía. Su vida sería fría si no contara con el sol, pues pareciera que reemplazara su calor vital. Por ello, cuando el sol se oculta, permanece inmóvil esperando el alba. El solitario en el desierto no es pobre, pues como no hay nada afuera, en su alma crecen florecientes jardines que dan deliciosos frutos alimentados por el ardor del intenso sol. Pareciera como si esa abstención extrema hiciera vivir al anacoreta en dependencia de la luz solar. El propio 'yo' lo experimenta cuando, por la noche, siente que desciende por los mil años solares y al amanecer vuelve a ascender por ellos.

En el desierto está la totalidad frente a uno mismo, como si fuera un libro que se quisiera devorar, pero esa totalidad se muestra inasible cuando se la quiere atrapar. Se atrapan frutos, pero no la totalidad de la vida. El escrito también yace ante uno, pero si uno cree en las palabras, siempre dice lo mismo. No se trata de encontrar nuevas palabras que reemplacen las viejas, nuevos modelos para los viejos dioses. Se trata de que las palabras vuelvan a su creador, el hombre, y surjan de esa oscuridad abismal del silencio. Acaso esas son las tinieblas que esperan una luz que no comprenden, pero que las salva.

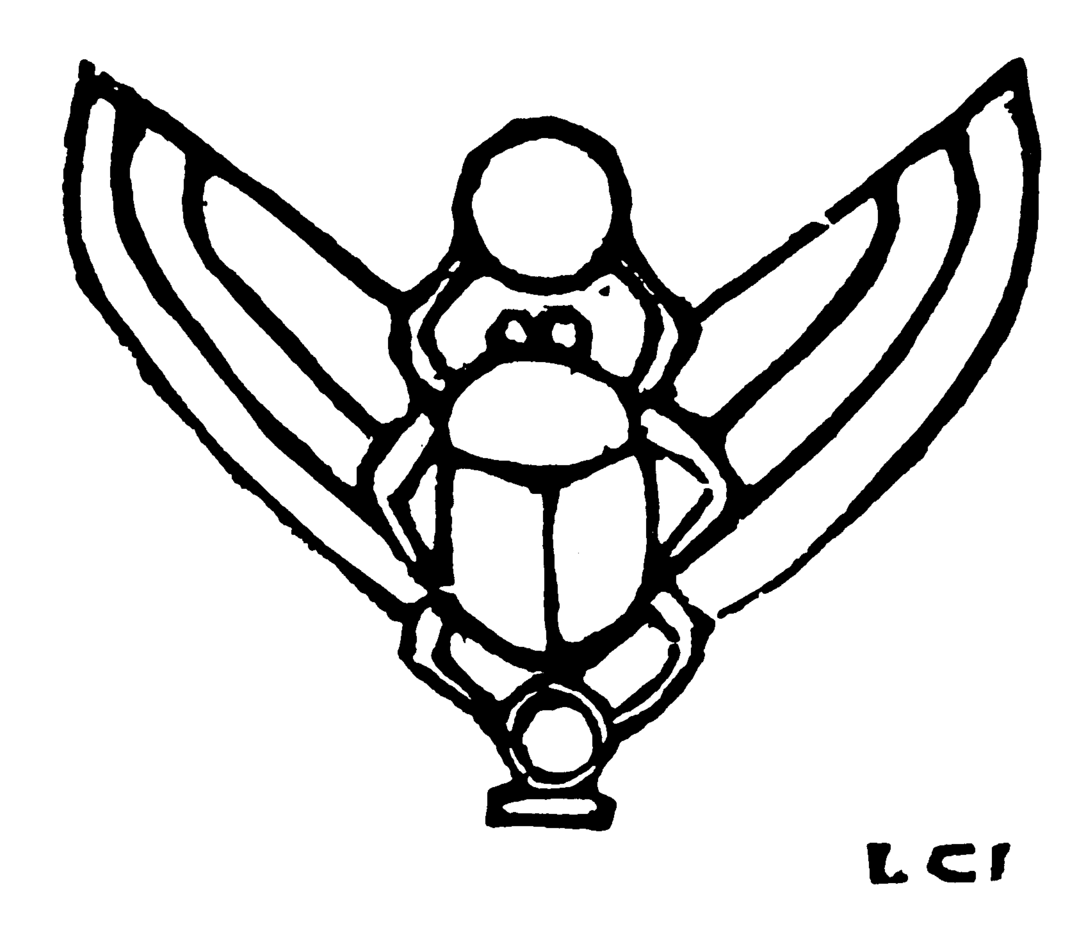
## Cap. v – Dies II

*1 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – anacoreta (Amonio).
Síntesis: Amonio fue al desierto, no para encontrarse con él mismo, sino para encontrar el sentido de los Evangelios y, por no asumir su propia oscuridad, vio al 'yo' como el Diablo. En cambio el 'yo' vio su propia oscuridad y la aceptó; 'comió' la tierra y 'bebió' el sol, y por ello se convirtió en un árbol que reverdece.

En "Un mito moderno: de cosas que se ven en el Cielo", Jung escribió:

> *"Sabemos por las experiencias de la vida eremítica sometida a ascéticas limitaciones que, deseados o no, es decir, sin que intervenga la consciencia, se presentan fenómenos psíquicos espontáneos compensatorios de la situación de necesidad biológica del anacoreta ...".*[29]



Escarabajo egipcio (egip. *khepera*: “el que ‘es’ o el que se desarrolla”).
En este caso alado, símbolo de renovación solar.

En la soledad las proyecciones inconscientes se revierten más fácilmente sobre uno mismo, y por ello surgen fenómenos psíquicos insólitos que los ascetas valoran positiva o negativamente, según sea el caso. Pero la fuga del mundo que en los primeros siglos tuvo, en parte, un efecto compensatorio respecto de los excesos propios del mundo romano, también atentaba contra la posibilidad de la individuación.

En "Símbolos de transformación" leemos:

> *"Esta solución al problema tuvo su paralelo en la fuga del mundo durante los primeros siglos después de Cristo (ciudades de anacoretas en el desierto). Los Padres del Desierto se mortificaban a sí mismos por medio de la espiritualidad para escapar de la extrema brutalidad de la decadente civilización romana. El ascetismo se da siempre que los instintos animales sean tan fuertes como para necesitar que sean violentamente exterminados. (...) Desde todo punto de vista los ascetas eran personas éticas disgustadas con la melancolía de la época, que era meramente una expresión de una disrupción del individuo, ponían fin a sus vidas para mortificar una actitud que era de por sí obsoleta".*[30]

En este capítulo el 'yo' despierta e intenta recordar su sueño con el carro de Helios llevado por cuatro caballos blancos con alas doradas. El 'yo' tiene presente el consejo de Amonio en relación con no olvidar sus plegarias, pero ¿dónde hallar hoy las plegarias? No debe olvidarse que Amonio es un cristiano de los primeros siglos, su Dios está vivo, pero el 'yo' es contemporáneo y no puede evitar el influjo de la 'muerte de Dios'. El 'yo' decide mirar al sol como si tuviera que ver con ello, como si así orientara o inspirara una plegaria, si bien Amonio parece referirse a que debe orar a Dios. Por otra parte, Amonio lo invitó a decir sus plegarias a la salida del sol, acaso porque secretamente lo adoraba. Pero esta mañana es el ascenso de Helios el que motiva en sueños que se arrodille, eleve sus manos suplicantes y exclame:

> *"¡Obséquianos tu luz, encrespado por el fuego, entreverado, crucificado y resucitado, tu luz, tu luz!"* (p. 269).

Finalmente, observa un pequeño escarabajo oscuro que empuja una bola y que parece estar actualizando el antiguo mito egipcio de renovación solar. Se pregunta si

todavía el pequeño escarabajo trabaja para vivir su bello mito mientras que el hombre ya ha desistido de ellos.[31]

Así es como el 'yo' comienza a vacilar en dos sentidos. Por una parte, comienza a aplicar el pensamiento crítico y a dudar del valor de la enseñanza de Amonio. Por otra parte, parece haber una oposición entre lo cristiano y lo mitológico; orar a Dios o al escarabajo. Obsérvese lo que al respecto señalamos en la "Primera Parte" de esta obra; hay una oposición entre el cristianismo y el paganismo, y también una oposición entre todo el pensamiento religioso (sea cristiano o pagano) y el pensamiento crítico, racionalista e incluso cientificista, propio de un hombre contemporáneo. Pero finalmente el 'yo' se focaliza en la naturaleza, y casi a su pesar, eleva tres plegarias "paganas"; una destinada al Sol, la segunda al escarabajo y la última a la piedra.

Luego el 'yo' visita al anacoreta, le confiesa que está aprendiendo mucho y que comienza a comprender que el tiempo transcurre rápidamente en el desierto, pues hasta las piedras le hablan. Asimismo, le confiesa que su plegaria inicial en sueños fue al sol naciente y luego al escarabajo y a la tierra, pero el anacoreta no se perturba ante esas plegarias paganas, como si comprendiera que es menester aceptar los intentos del alma por comunicarse con lo Alto. Prueba de ello es el relato de Amonio respecto de su conversión al cristianismo. Cuando era profesor de Filosofía y Retórica apareció un viejo que le hizo notar cómo su erudición y su ingenio aplicados a sus clases encubrían que en realidad no estaba en sí mismo, que estaba fuera de sí. Y así le da la Buena Nueva de la Encarnación; Dios se ha vuelto carne y nos ha traído la salvación a todos. Por cierto, en un principio Amonio creyó, que se refería a los misterios egipcios, pues, en ellos, el Dios se regenera y quien se inicia en sus misterios vive ese renacimiento. Recordemos que Osiris, hijo de Geb ('Tierra'), es despedazado por su hermano Seth. Su mujer, Isis, reúne los trozos del muerto Osiris, se embaraza de él y engendra a Horus, el hijo que venga a Osiris y con el que se identificará el faraón. Por cierto, cuando el viejo le transmitió por primera vez el mensaje de este Dios que muere y renace, Amonio creyó que se trataba de Osiris o de su hijo Horus, y cuando el viejo le muestra que se refiere a un hombre real colgado, pensó que le hablaba de Seth. Y si bien al principio rechaza esa extraña religión (cristiana) que se cultiva en sótanos, y manda a paseo al viejo, se repiten en él las palabras fundamentales:

> *"...un hombre y, no obstante, el hijo de Dios. Me pareció significativo y esta palabra fue la que me ha llevado al cristianismo"* (p. 270).

Ahora bien, Amonio admite, según le sugiere el 'yo', que el cristianismo puede ser una reconformación de las doctrinas egipcias, si se las entiende como una prefiguración, es decir, como expresiones menos acertadas de aquello que se consuma en el cristianismo. Pero hay más, pues Amonio admite que todas las religiones son una suerte de prefiguración, aún las que provienen de los pueblos más incultos, y por ello, cada religión es en verdad la consumación de la anterior. Para explicarlo cuenta su experiencia con un esclavo negro comprado por su padre, proveniente de una tierra en la que nunca habían tenido noticias de los dioses que Amonio y los suyos veneraban y, sin embargo, decía de sus dioses, lo mismo que ellos creían de los suyos, con lo cual había comprendido que las religiones, en su esencia, no son distintas. En ellas hay que buscar el sentido de lo venidero. Pero de aquí proviene lo más difícil y a la vez lo más importante, es decir, cuál es el significado de lo venidero. Es obvio que ahora el texto se revierte sobre sí mismo y los mismos personajes deben reflejar con sus propias vidas una respuesta, si es que la hay. Supuestamente, lo venidero está contenido en el mensaje evangélico, pero ¿cómo hacer para descubrirlo? Es evidente que el anacoreta no podrá descubrir ese mensaje si no se indaga a sí mismo, y de algún modo, el abstenerse del mundo y del prójimo es —en su caso— un modo de evitarse a sí mismo. Bastó que el propio 'yo' le sugiriera la necesidad del otro para que su aislamiento se derrumbara. En el diálogo donde esto se expresa, el 'yo' estimula en Amonio la necesidad de los otros para cumplir con su obra, pero éste —a pesar de que lo encuentra razonable— cree que es Satán quien lo está tentando.

Abandonar el mundo e irse al desierto sin buscarse a sí mismo supone exponerse a ser succionado por el desierto. Una gran esterilidad se había instalado en su vida, pero bastó que alguien le mostrara su sombra para que todo se derrumbara. El 'yo' dice que el abandono del mundo no sirvió de nada al solitario, pues el desierto lo absorbió y quedó como hijo de la tierra *"...completamente tierra y no sol"*. Amonio fue al desierto, no a encontrarse con él mismo, sino a encontrar el sentido de los Evangelios y por no asumir su propia oscuridad vio al 'yo' como el Diablo. En cambio el 'yo' sí ha visto su propia oscuridad y la ha aceptado; ha comido la tierra y bebido el sol y, por ello, se ha convertido en un árbol que reverdece.

## Cap. vi – La muerte (quinta aventura)

*2 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – Moreno (muerte) – muertos.
Síntesis: En su encuentro con el Moreno avizora la guerra, la matanza, resultado de una oscuridad que la humanidad fue gestando a partir de un virtuosismo que no reconoce su contracara: el vicio.

En la noche siguiente se encamina hacia tierras septentrionales y allí se encuentra con el Moreno, la muerte, un hombre delgado y pálido, vestido con sobretodo negro arrugado y que muestra una extrema seriedad en sus rasgos. A este ser no le latió nunca el corazón, es la misma frialdad de la muerte que el 'yo' quiere sentir. El Moreno se extraña de la presencia de un ser vivo y le pregunta qué busca, ya que los seres vivientes nunca lo visitan. El 'yo' le dice que su camino, inesperadamente, lo llevó hasta él cuando estaba siguiendo el cauce de la vida, y a su vez, lo interroga sobre si el Moreno está en el lugar correcto. Éste le responde que sí, que ese es el lugar en donde todos se tornan indiferenciados y se vuelven uno con el otro.

Este texto parece anticipar los encuentros con los muertos del capítulo xxi y, más aún, los de los "Sermones a los muertos" en *Escrutinios*. Por una parte, alude a a lo totalmente indiferenciado, al Pleroma, que supone la muerte total; por la otra a los muertos que vagan sin haber definido, aún, su destino, es decir, aquellos que no alcanzaron a diferenciarse, pero que tampoco han caído todavía en la total aniquilación y vagan perdidos buscando vida y sentido. Por cierto, en este caso se anuncia la gran guerra como resultado de aquello que los hombres no asumieron. Se trata de la gran helada que sobrevendrá sobre Europa en pleno verano de 1914. Las visiones manifiestan, por así decirlo, diversos niveles de interpretación: en primer término, se trata del anuncio de la guerra; luego, de la decadencia espiritual caracterizada por no haber asumido la propia oscuridad y, por último, transmiten una enseñanza cosmológica y espiritual, pues la muerte verdadera es la identificación con uno solo de los polos; si solo concebimos y vemos la virtud, caemos en el vicio. En el párrafo que expresa lo dicho, el Moreno le pregunta si ve con precisión lo que se acerca y él, luego de ajustar la mirada, le responde que es una visión espantosa de vegetación marchita, de animales y personas con la mirada rígida y fría que no emiten sonidos ni hacen movimientos, que se sostienen entre sí de los brazos mirando hacia afuera

y sin darse cuenta de la presencia de ellos, los vivos. Pero una compleja y aterradora experiencia desemboca en un espantoso mar de sangre del cual surge un sol de crueldad. La guerra, la matanza, es el resultado de una oscuridad que se fue gestando en buena medida a partir de un virtuosismo que no reconoce su contracara, el vicio. Así, en la segunda noche de 1914, sale al encuentro de ese espanto venidero. Lo que ve es un mar de sangre, el sol nuevo que deviene como contraparte de lo que nombramos como día; el sol de la oscuridad, la gran caída.

A esta altura es útil, quizá, recordar algunos de los desarrollos teóricos posteriores de Jung, en relación con el tema del mal. Nuestro autor objetó, desde el punto de vista psicológico, la concepción del mal como *privatio boni,* pues la consideraba incompatible con sus observaciones y comprobaciones empíricas:

> *"Es necesario concebir al mal con cierta sustancialidad cuando se lo encuentra en el plano de la psicología empírica".*[32]

Asimismo, en otro pasaje, leemos:

> *"...el psicólogo se arredra ante las afirmaciones metafísicas, pero debe sin embargo criticar las fundamentaciones reconocidamente humanas de la* privatio boni*".*[33]

Esta concepción demasiado optimista lo preocupó, no solo por lo que él entendía que eran sus consecuencias teóricas en el campo de la psicología, sino porque sus consecuencias prácticas, observables en el contexto del tratamiento analítico y en la conducta moral del hombre promedio, eran verdaderamente perniciosas moral y psíquicamente.

En el "Prólogo" al libro de su amigo, el Padre Víctor White, *God and the Unconscious,*[34] Jung dio a conocer el hecho que originó su tesis antes señalada:

> *"Tuve que tratar a un paciente, un hombre instruido, que se había complicado en toda suerte de objetables prácticas de dudosa moralidad. Resultó ser ferviente partidario de la 'privatio boni', porque ella se ajustaba admirablemente a sus designios: el mal en sí mismo no es nada, una mera sombra, una fútil y efímera disminución del bien, como una nube pasajera que cubre el sol".*

Por otra parte, ya en ese texto, Jung parece haber morigerado sus afirmaciones previas sobre la ineptitud de la *privatio boni*, tal como se evidencia en el siguiente pasaje:

> *"Estas críticas son válidas únicamente en el campo empírico; por otra parte, en el metafísico, el bien puede ser una sustancia y el mal* mê ón. *No conozco dato empírico que pudiera acercarse, en lo más mínimo, a semejante aseveración. Por lo tanto, en este punto el empirista debe guardar silencio".*[35]

Sin embargo, con el objeto de demostrar su tesis dedicó un capítulo de Aión a consignar y criticar numerosos textos de la Patrística, en los que niega la realidad del mal.[36]

Ahora bien, debe insistirse en que Jung se ocupa de lo que podría denominarse el 'mal psíquico' o 'mal psíquico-espiritual', a saber, aquello que aparece como resistencia y obstáculo al proceso de individuación. Por cierto, a ese mal debe enfrentarse el 'yo'; de él debe hacerse responsable, aunque no se origine (totalmente) en él. Hacerse cargo de ello supone un acto ético-espiritual que no se limita a la vida individual, sino que contribuye con la sociedad, pues en la psique individual late, por así decirlo, la psique colectiva. El mal es, en algún sentido, inconsciencia entendida, no como la mera oposición al yo consciente, sino como la oposición al sí-mismo, que es la verdadera consciencia total en potencia.

Por ello, comprender la propia oscuridad —lo que podría denominarse en un lenguaje posterior, la 'sombra personal'— implica, en profundidad, la puerta a la sombra arquetípica, aquello que en principio se constela en una época como no asumido, pero que, a su vez, manifiesta raíces ontológicas. Dice el 'yo' que cuando comprendió su oscuridad lo tomó la noche de los milenios y desde ahí ascendió. Y el mundo fue tomado por la oscuridad, y se descendió a los infiernos, ya que al pretender comprender la oscuridad, las virtudes se transformaron en vicios si bien, paradójicamente, era necesario hacerlo.

El desafío es ver el mal en uno mismo. En "Ensayos de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad", Jung escribe:

> *"El mal es relativo, en parte puede ser evitado, en parte responde a la fatalidad. De la virtud habría que decir otro tanto, y con frecuencia uno no sabe qué es aquí lo peor".*[37]

Y ello adquiere grandes proporciones en nuestros tiempos pues creímos, en el segundo milenio del eón de Piscis, que Satán había quedado encerrado en el abismo y se había convertido en un mero cuento de niños. Pero Satán retorna, y tanto las virtudes como los dioses se muestran impotentes frente a esta irrupción del mal. Más aún, vicios y virtudes son hermanos, pues uno existe con referencia al otro. La falta de reconocimiento del lado oscuro de las cosas se manifiesta en una irrupción de muerte y destrucción.

Y luego de algunas noches de desolación, en medio de una fuerte vivencia de sinsentido, en la tercera noche se alzó una risa y la vida comenzó a moverse nuevamente...

## Cap. VII – Los restos de templos tempranos

*5 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo'– El Rojo – Amonio.
Síntesis: El 'yo' reencuentra a El Rojo y Amonio unidos y en un estado de decadencia. Ambos representan los restos de una espiritualidad en ruinas. Se ve claramente que cada uno es su opuesto recíproco no integrado. El 'yo', en cambio, parece haber trascendido esa dicotomía básica 'instintividad-ascetismo' o 'paganismo-cristianismo eclesial' o 'alegría- seriedad'. Pero tal espiritualidad occidental resulta insuficiente. Es menester ir al Oriente.

En esta nueva aventura se encuentra con el Jinete Rojo en un estado de franca decadencia, pues está envejecido, su cabellera roja se ha tornado gris y su ropa está raída y descolorida. Lo acompaña un monje con una gran barriga que resulta ser Amonio. Sorprende, sin duda, que estén juntos dos personajes tan diferentes, aunque puede verse que su encuentro es paródico y que son opuestos que no han podido conciliarse debidamente, pues cada uno padece por no haber integrado debidamente lo del otro. El 'yo' aparece cubierto de hojas verdes en todo su cuerpo y los saluda riendo. Ellos, sin embargo, lo rechazan; Amonio lo trata de Satán y "El Rojo" de "maldito canalla del bosque". Ambos personajes demuestran un estado espiritual deplorable y mientras le lanzan reproches al 'yo' se golpean entre sí y se faltan el respeto. Amonio lo acusa de haber causado su hundimiento y "El Rojo", de haberlo vulnerado con esa seriedad producto de su pose cristiana. En esta situación puede

advertirse la desorientación de lo cristiano y lo pagano, desarrollados a medias y poco integrados entre sí.

Pese a todo, cada uno cuenta la historia que relata cómo llegaron hasta aquí: Amonio, encandilado por las palabras del 'yo', se reunió con sus hermanos del valle y les anunció que había aparecido un mensajero de Dios que le había ordenado fundar un monasterio con los hermanos. Fundaron un monasterio cerca del Nilo y un día le acometió la añoranza de volver a ver Alejandría y, tanto la vida en el barco como la muchedumbre de las calles de la ciudad, lograron embriagarlo y se extravió. Tomó uno de los grandes barcos que iban a Italia y allí se dejó llevar por los placeres de la carne, hasta que llegó a Nápoles y se encontró con "El Rojo".

Así es como "El Rojo" cuenta su historia, también consecuencia del encuentro con el 'yo'. Y continúa: luego de haberse encontrado con la seriedad fue al monasterio, oró, ayunó y se convirtió. También encandilado por obra del 'yo', cuando llegó a Abad, pidió autorización episcopal para introducir la danza en el ritual. En un principio solo él danzaba frente al altar, pero luego se sumaron los hermanos y después toda las comunidades devotas y finalmente toda la ciudad. Intentando salir de esta danza infernal generalizada y obsesiva, se escapó; durante el día se ocultaba y durante la noche bailaba solo en bosques y montañas solitarias. Así, decidió ir al Sur, pues no llamaba tanto la atención como en el Norte y allí encontró a ese Diablo atenuado con el cual dice que no le ha ido tan mal.

Del mismo modo, "El Rojo" admite que su monje es de índole menos fanática aunque desarrolló, en su vida monástica, una gran aversión por los cristianos. Pero su unión no es alegre como cree ver el 'yo', pues los ha unido la necesidad, y es patética. Amonio siente la necesidad del Diablo para poder infundir respeto en la gente y "El Rojo" debe pactar con el clero, pues en caso contrario carecería de clientela.

Luego de haber visto la muerte y el terror sublime que la rodea, y de haberse convertido en noche y en hielo, surgió la ebriedad de la vida y así se vio en la tierra media, en el sur, en plena primavera. Pero el 'yo' ya no era más el hombre de siempre, sino un duende del bosque, un 'ser verde'.

Por ello ya había absorbido la vida de ambos, "El Rojo" y Amonio, en cambio, ellos habían sucumbido a la vida, se habían visto seducidos por ella y vivían en ese estado de fragmentación y mediocridad. Fueron víctimas de sus ideales, pues nadie puede vivirlos sin tener a la vista su sombra. ¿No refleja esto lo que, en última instancia, vive el hombre contemporáneo, mezcla inestable de lo cristiano y lo pagano? Por

otra parte, también parece anticipar esa vida de extravío que padecen los muertos que, de Jerusalén llegan a Alejandría, según puede leerse en *Escrutinios*.

Ya esos extremos, que otrora representaban Amonio y el Diablo, no pueden hacer nada, no son referentes. Se ha llegado a una instancia en la que solo queda ocuparse de sí, sin pedir ni exigir nada:

Al 'yo' solo le cabe atenerse a lo que la naturaleza virgen de su ser le proporciona. Y así camina por las tierras verdes del Oeste, devastadas y a la vez libres, ricas y a la vez desprovistas de toda ayuda. Y en ese camino solitario el 'yo' decide caminar hacia el Este, hacia una lejana meta donde pueda encontrar su amanecer. Así se encamina hacia la aurora, la tierra del Oriente.

## 2. Sexto momento: El ciclo de Izdubar
(caps. viii-ix)

Cuando el 'yo' decide ir hacia el Oriente se cruza con el gigante babilónico Izdubar, que busca el lugar donde muere y renace el Sol. Jung le enseña la teoría heliocéntrica y así, Izdubar enferma de muerte, pues el discurso racional destruye sus convicciones mágicas. Finalmente, propone cambiarle el nombre y lo llama 'una imaginación' y, de este modo, se aligera, puede llevarlo a Occidente, concentrarlo en un huevo e incubarlo (caps. viii-ix). Así, recita los encantamientos (cap. x), que incuban el huevo y el Dios renace renovado, resplandeciente (cap. xi). Sin embargo, el Dios renovado quedó fuera y el 'yo' quedó huérfano, en soledad, con su oscuridad y a expensas del mal. El mal le destruye su conformación del Dios y así, esa fuerza refluye en él.

### Cap. viii – Primer día
*8 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – Izdubar.
Síntesis: El 'yo' decide ir a Oriente y se encuentra con Izdubar que busca el lugar occidental en donde el Sol muere para renacer. El 'yo' le explica la teoría heliocéntrica e Izdubar enferma gravemente. La magia representada por Izdubar cede ante la ciencia, pero ambos quedan desvalidos.



Gilgamesh (Izdubar), rey de Uruk.

El haber repudiado a esos dos opuestos mal integrados entre sí —el anacoreta y el Diablo— hace que ellos penetren en el sujeto. Todo lo repudiado externamente penetra en el interior, en la parte desconocida del alma. Así se instaló esa oscuridad del ocaso, 'occidental', y de ella surge la necesidad de buscar la Luz del Este. *Ex Oriente Lux.*

Pero el variado sendero se torna en algún momento intransitable, la mitad negra es hierro caliente y la mitad blanca es hielo, aunque luego es capaz de sortear tal obstáculo. ¿Qué significa ello? En cierta medida, cuando los opuestos repudiados se enfrentan desde afuera, es más fácil superarlos. Pero han penetrado en la profundidad del alma y aparecerán nuevamente como una amenaza interior.

Adelantamos los hechos. En su búsqueda de la Luz el 'yo' se dirige al Oriente y se topa con su opuesto interior, el gigante Izdubar, que enfermará con la palabra del 'yo' —la palabra de la ciencia o del cientificismo, en realidad el veneno de la serpiente— y se bloquearán recíprocamente el camino. Será la incubación, el fuego común, lo que permitirá salir de una situación que parece insuperable.

El encuentro con Izdubar es, entre otras cosas, el encuentro con lo más arcaico de la civilización. Es el encuentro entre la mirada mágica tan llena de luz, que es algo ciega, y la mirada de Occidente que ostenta una luz pequeña y, a la vez, un gran poder sobre la materia. Pero hay más. El encuentro con Izdubar es, sobre todo, el encuentro con el Dios que se encamina hacia el ocaso, hacia el lugar de la muerte de la Luz; es el encuentro entre el Dios y la serpiente, entre el Dios vivo y el Dios muerto y, por ende, es la posibilidad de su renovación. Es aquí donde aparece el Dios venidero. La 'muerte de Dios' no surge exclusivamente de una decisión humana y, por lo tanto, tampoco puede serlo el renacimiento de Dios. La 'muerte de Dios' es consecuencia del derrotero de la civilización, cuyos hilos, en última instancia, desconocemos. El Dios no puede renacer restableciendo antiguas pautas; renacerá en la materia psíquica, en ese mundo intermedio de la imaginación creadora que permite aunar o que está constituida por los opuestos: la serpiente y el Dios.

Volvemos al relato: luego de su encuentro con el anacoreta (en el Sur) y la muerte (en el Norte) se retira a Occidente (Oeste), donde tanto se sabe y se puede, pero donde se viven las consecuencias de la muerte de Dios. Es así como busca la Luz oriental:

> *"Y arrojé todo de mí y caminé hacia el Este, donde la luz asciende diariamente. Como un niño fui al Este. No pregunté, solo esperé"* (p. 278).

En un camino de montaña, el 'yo' se topa con un gigante de cuya cabeza yerguen dos cuernos de toro, su rostro arrugado es pálido y amarillento, su barba rizada está ornada con piedras preciosas, lleva una coraza negra, y en su mano tiene la fulgurante doble hacha con la cual mata toros.

Un gran terror sobrecoge al 'yo' al enfrentarse con el gigante Izdubar; sin embargo, un temblor de manos y rodillas denota que un miedo interior sobrecoge a este ser poderoso que lo mira con ojos de sorpresa. Es extraño que el gran Izdubar, el hombre toro, tiemble de ese modo. Por cierto, ya hemos señalado la correspondencia entre Izdubar y Gilgamesh, no solo en razón de que el primero era el nombre con el cual erróneamente se conocía a Gilgamesh, sino porque tienen en común la búsqueda de la inmortalidad mediante un peligroso e infructuoso viaje hacia el Occidente.[38]

El 'yo' pide clemencia, pero a Izdubar no le interesa su vida, pues se encamina hacia el Oeste con la intención de saber dónde está esa tierra (o agua) inmortal, en la que el Sol ingresa para su renacimiento. El 'yo' le enseña que eso no ocurre y, en breves palabras, le transmite la teoría heliocéntrica, producto de la rigurosa ciencia occidental. Y cuando Izdubar aprende que Sol es un cuerpo celeste en un espacio infinito, comprende que nunca alcanzará la inmortalidad, pues el Sol se reviste de una inalcanzable infinitud. Por ello, furioso y desolado, destroza su arma, impotente contra la infinitud y el vacío; y sollozando como un niño, se desploma herido por el veneno de la ciencia. Izdubar pudo —en el pasado— enfrentarse al espantable ejército de demonios de Tiamat, pero el veneno que ahora le transmite el 'yo' es verdaderamente letal. El 'yo' lamenta haberle transmitido tales conocimientos porque nunca imaginó las graves consecuencias que ello podría acarrearle, pero pensó que debía darle a conocer la verdad. Es así como Izdubar le pregunta cómo puede llamar a ese veneno la verdad:

> *"¿Acaso nuestros astrólogos y sacerdotes no dicen también la verdad? Y, sin embargo, no actúa como veneno"* (p. 277).

Izdubar desfallece y, aunque el 'yo' le sugiere —dada su situación precaria y la caída de la noche— que dejen esa conversación para otro momento, le exige que le explique por qué llama 'verdad' a ese veneno, pues tal vez su palabra puede contrarrestarlo. El 'yo' duda de que su palabra pueda ser sanadora pero, sin embargo, el

gigante recibe cierto alivio cuando este le explica que la verdad de su propio mundo, el occidental contemporáneo, fluye del conocimiento de las cosas exteriores, mientras que la verdad de los sacerdotes del mundo de Izdubar fluye de las cosas interiores. Izdubar se sorprende de los avances técnicos occidentales, pero no comprende cómo se lograron tales conocimientos y artes sin haber alcanzado la inmortalidad. Pero luego comprende que la ciencia es una magia venenosa y despiadada que debilita, y el 'yo' le enseña que el hombre se vio en la necesidad de abrirse a la ciencia y acostumbrarse de a poco a ella, pues de lo contrario se hubiera expuesto a una muerte segura. Así, el hombre debilita su fuerza vital, pero tal es el precio inexorable que ha de pagarse para evitar la muerte. En el mundo del 'yo', los mismos dioses eternos perecen y solo quedan las palabras; mientras que la ciencia moderna hizo que se perdiera le fe, en el mundo de Izdubar, aunque los dioses no se ven, se los reconoce en la naturaleza.

Pero en este encuentro no es solo Izdubar el que aprende —aunque lo haga con dolor— pues el 'yo' busca en el 'Este' esa Luz que falta en la tierra del ocaso. Entonces Izdubar le advierte que si proviene de una tierra tan oscura deberá cuidarse de la Luz del Oriente, pues podría quedar ciego, así como ellos también lo son un poco. Y así cada uno se entrega al sueño ansiando la tierra del otro.

En ese viaje ascendente del 'yo' hacia la Luz se topa con el gigante que desciende hacia la oscuridad. Por ello, el 'yo' dice que, desde puntos opuestos, ambos corrían el uno hacia el otro y el encuentro los sorprende en la línea que separa el día y la noche.

En ese encuentro sorprendente se irá develando el oculto parentesco entre la serpiente y el Dios. Pero en un principio, ese encuentro está marcado por un fracaso; para Izdubar es el fracaso del renacimiento y para el 'yo', el fracaso del acceso al poder del sol, a la abundancia de la luz. Pero si fue la palabra el veneno que tornó mortal al Dios, será también la palabra que incuba, la palabra mágica, la que encienda el fuego necesario para su despertar y renacimiento.

Cuando llega la noche, ambos caen en un gran desvalimiento, pero es allí cuando las palabras —debidamente pronunciadas— son el fuego sagrado que pueden devolver la vida y la luz. Así se incuba el extraño encuentro entre lo humano y lo divino, donde cada parte, el hombre y Dios, deben darlo todo de sí. El Dios se entrega a la muerte y el hombre incuba su inmortalidad.

Así permanece junto al Dios durante la larga y fría noche. Las imágenes 44 y 45 de *El libro rojo* así lo muestran, y en el margen de esta última hallamos la leyenda

"Atharva-veda 4, 1, 4" que es una fórmula para despertar la masculinidad. El primer verso reza así:

> *"A ti, a quien el Gandharva extrajo para Varuna, cuya virilidad había muerto; a ti, aquí te extraemos, hierba que erige el falo".*[39]

Cap. ix – Segundo día
*9 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – Izdubar.
Síntesis: El 'yo' descubre que para poder llevarlo a Occidente y curarlo, deben convenir entre ambos que Izdubar es una 'imaginación'. Gracias a que Izdubar acepta, lo puede llevar a Occidente, lo transforma en un huevo y lo incuba.

El sueño no le otorga al 'yo' la palabra salvadora. Izdubar yace postrado y éste desea ayudarlo pero nada puede hacer. Nada puede esperarse del Oeste y quizá podría llegar asistencia del Este, pero nadie aparece. El 'yo' tampoco es suficientemente fuerte para cargarlo y llevarlo a los médicos occidentales e Izdubar se muestra resignado a morir. El camino hacia el este es largo y solitario, el sol enceguece durante el día y las serpientes y los dragones amenazan por la noche.

El 'yo' se retira y su voz interior le hace comprender que la respuesta consiste en reconocer que Izdubar es una fantasía. Por cierto, se trata de una '*imaginatio vera*', de una fantasía entendida como una expresión viviente de la realidad psíquica. Pero el gran desafío consiste en transmitir esto a Izdubar sin dañarlo, pues en un principio cree que se trata de declararlo irreal. Es así como decide traducir en un lenguaje oriental o arcaico esta idea y le recuerda que los médicos tradicionales dan un nuevo nombre a los enfermos para así renovarlos y sanarlos, pues: *"Tu nombre es tu esencia"*.

Así es como el 'yo' da su golpe maestro, según reconoce el propio Izdubar, pues éste se torna tan liviano que al 'yo' le cuesta permanecer con los pies en la tierra. El 'yo' decide llevarlo a Occidente, donde seguramente se alegrarán de poder albergar tamaña fantasía.

En el camino a Occidente reencuentran a Amonio y al Diablo como viejos restos deformes, encargados de cuidar a quienes todavía viven como ovejas, atados a sus

viejas creencias. Cuando llegan a Occidente evitan las ciudades, donde la luz de la ciencia y de la civilización cocina las más peligrosas pócimas. Y, finalmente, deciden ir a una casa solitaria y oculta donde serán acogidos por la noche y donde podrán abocarse a la regeneración del 'yo'. Pero para hacerlo pasar por una puerta tan pequeña, el 'yo' comprime a Izdubar al tamaño de un huevo.

El secreto de lo ocurrido consiste en que reconocer al Dios como una fantasía, como una imaginación verdadera, supone incorporarlo en nuestro interior. Según la leyenda, San Cristóbal —que parece referirse al siglo III— cargaba a todos a través del vado peligroso, pero no pudo cargar con el niño pequeño que resultó ser Cristo, pues llevaba, a su vez, los pecados del mundo. Solo siendo Cristo podremos llevar el peso del Dios.

Pero una vez que el Dios está en Occidente, debe protegérselo de la furia exterior, pues el prójimo es como un animal manso hasta que el Dios aparece. Es menester protegerlo y ocultarlo, sentarse en tranquilidad y soledad y cantar *"...los encantamientos al modo antiguo"*:

> *"Coloca el huevo delante de ti, al Dios en su comienzo.*
> *Y contémplalo. E incúbalo con la magia cálida de tu mirada"* (p. 282).

Ya nos hemos referido a la incubación como proceso de concentración de la energía psíquica que procura una mutación ontológica. El simbolismo del 'huevo' es bien conocido; basta recordar que sus dos variantes principales: el 'huevo cósmico' y el 'huevo iniciático' se complementan. El primero alude en el plano macrocósmico al germen de la totalidad y el segundo, al germen de la renovación espiritual en dicho plano. Esto es bien claro en la alquimia, pues la obra alquímica es, de algún modo, una cosmogonía que se lleva a cabo en el laboratorio; es decir, en la interioridad del adepto. El propio Jung escribió en "Acerca del empiria del proceso de individuación":

> *"El huevo es un germen de vida que posee un elevado valor simbólico. Es un símbolo, no solo cosmogónico, sino también 'filosófico'. En el primer caso es el huevo órfico, el inicio del mundo, en el segundo el* ovum philosophicum *de la filosofía natural de la Edad Media, el receptáculo del que al final del* opus alchimicum *sale el homúnculo, es decir, el* anthropos, *el hombre espiritual, interior y completo, en la alquimia china, el* chên-jen *(literalmente: el hombre completo)".*[40]



Figura alquímica. Altus, *Mutus Liber*, La Rochelle, 1677, undécima plancha.

Refiriéndose a las iniciaciones brahmánicas que consideraban al iniciado como "dos veces nacido" *(dvija)* y a los pájaros y serpientes que recibían también este nombre, en tanto nacidos de un huevo, Eliade afirma:

> *"La puesta de ese huevo se asimilaba al 'primer nacimiento', es decir, al nacimiento natural del hombre. Su eclosión correspondía al nacimiento sobrenatural de la iniciación".*[41]

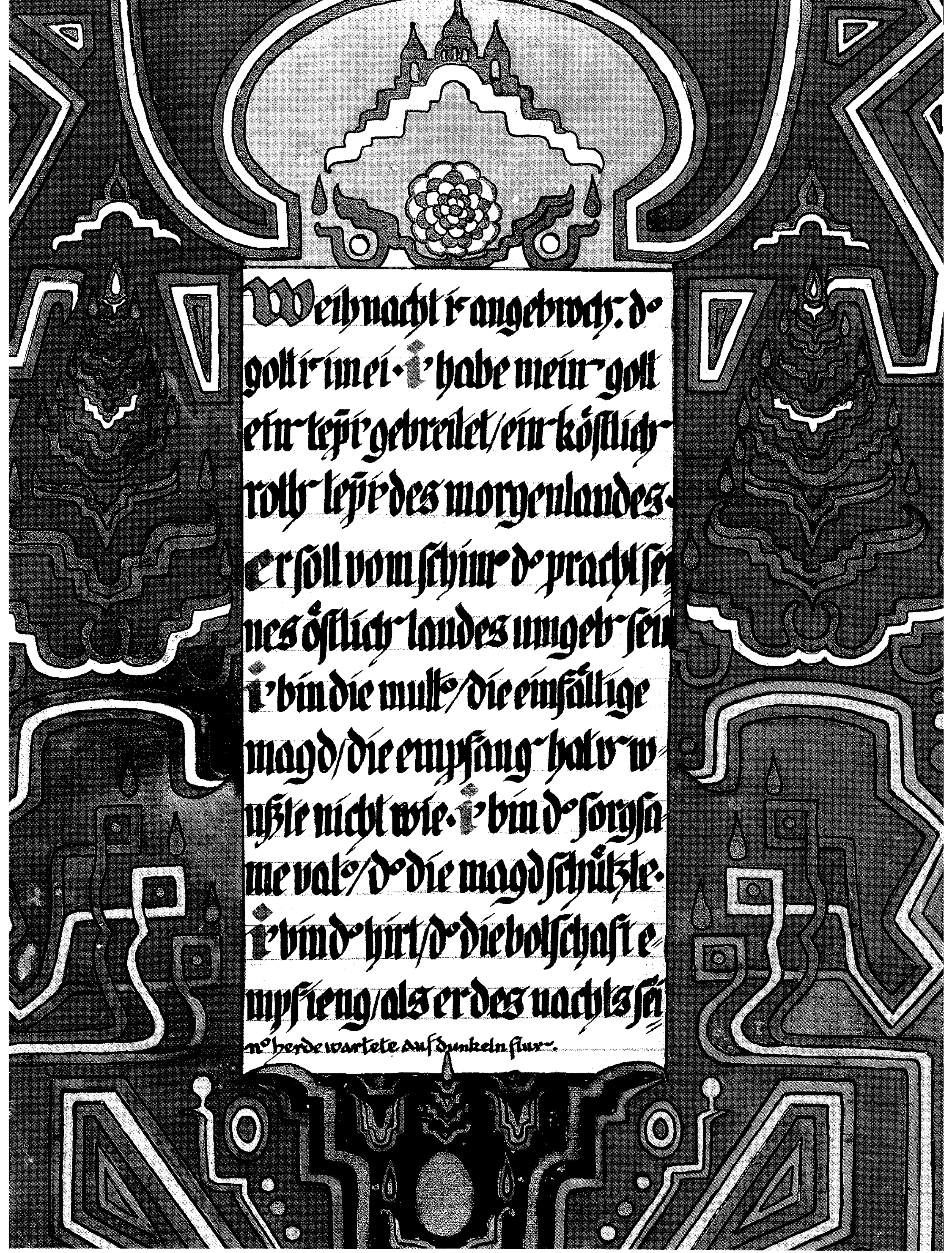
## Cap. x – Los encantamientos

Personajes: 'Yo' – Izdubar en el huevo.
Síntesis: Serie de doce encantamientos que incuban el huevo.

Se suceden doce encantamientos mágicos, cada uno enmarcado en una bella imagen (Imágenes 50 a 61 de *El libro rojo*). Haremos una referencia a aquello que parece constituir el núcleo esencial de esos encantamientos que, como señalaremos, reaparecen en un orden particular en el árbol de la Imagen 63 de *El libro rojo* que consignamos más adelante.

Recuérdese que estos encantamientos producen una incubación, es decir, la concentración de la energía psíquica que genera un ardor *(tapas)* y, en definitiva, una transmutación de esa misma energía psíquica que se retrotrae a su propio origen, al 'lugar' atemporal en donde están, por así decirlo, las semillas de todo lo posible. En suma, eso permite que la energía psíquica eclosione renovada.

Intentaremos recorrer estos enigmáticos encantamientos y destacaremos algunos de sus aspectos esenciales. Téngase en cuenta que aparece nuevamente la primera persona del singular, es decir, el 'yo', llevando a cabo el rito de incubación, pero claramente ese 'yo' va mutando a través de una identificación con los aspectos ocultos que intervienen en el rito. Así, el 'yo' comienza anunciando lo que ha hecho, por ejemplo, extender una alfombra roja al Dios; y luego anuncia que es la madre, el padre y —más tarde— que es el huevo. En otras palabras, como ya lo señalamos oportunamente, toda polifonía se magnifica en los momentos de mayor intensidad, pues el 'yo' al conectarse con la totalidad psíquica, advierte que forma parte de un 'alma múltiple' compuesta por todos los pronombres. Por razones didácticas le


Weihnacht ist angebrochen. der
gott ist in mir. ich habe meinem gott
einen teppich gebreitet/einen köstlichen
roten teppich des morgenlandes.
er soll vom schimmer der pracht sei-
nes östlichen landes umgeben sein.
ich bin die mutter/die einfältige
magd/die empfangen hat und
wußte nicht wie. ich bin der sorgsa-
me vater/der die magd schützte.
ich bin der hirt/der die botschaft e-
mpfieng/als er des nachts sei-
ne herde wartete auf dunkeln flur.

hemos dado a cada encantamiento un título y, asimismo, destacamos sus palabras-clave. Por cierto, tales recursos didácticos no deben impedir una aproximación libre de toda fórmula, capaz de impregnarse de su misterioso encanto.

### Encantamiento 1 – "Gestación del Dios en el huevo"

*Corresponde a la imagen 50 de ELR*

*"La Navidad ha llegado. El Dios está en el huevo.*
*Le he extendido una alfombra a mi Dios, una exquisita alfombra de Oriente.*
*Él ha de estar rodeado por el fulgor de la magnificencia de su tierra oriental.*
*Soy la madre, la inocente criada que ha concebido y no supo cómo.*
*Soy el cuidadoso padre que protegió a la criada.*
*Soy el pastor que recibió la noticia durante la noche cuando cuidaba a sus rebaños*
*en los campos oscuros"* (p. 282).

Veamos algunos elementos del encantamiento:

- *"La Navidad ha llegado. El Dios está en el huevo".*

Como puede verse, este encantamiento —a diferencia de algunos de los siguientes— *también* alude a Cristo. Es, entre otras cosas, una renovación de un Cristo que requiere de la luz de Oriente; es decir, es la renovación del Cristo que cada uno está llamado a ser. Es, por otra parte, Cristo iluminado por la antigua sabiduría oriental. No debe olvidarse que el Dios apareció como un ser arcaico, Izdubar, venido del antiquísimo Oriente. Y obsérvese también que el próximo encantamiento parece aludir a los Reyes Magos que vislumbran el milagro desde lejos, tal como se indica en Mateo 2, 1 s.

- El 'yo' anuncia haberle extendido una alfombra de Oriente, una alfombra roja que de algún modo lo hace estar rodeado de la Luz del Oriente.

El encantamiento señala que se le extiende una *"...exquisita alfombra roja de Oriente".* La incubación se realiza en Occidente, en el país del ocaso, pero el Dios es oriental,

es decir, requiere para incubarse de la Luz de Oriente de una Alta Consciencia. Por otra parte, simbólicamente, la alfombra delimita un espacio, en este caso luminoso, lo que la asimila a una suerte de 'alfombra de oración', a un auténtico *templum*. En esta Imagen 50 de *El libro rojo* pueden verse motivos navideños y la silueta de árboles navideños europeos, lo cual sugiere un sincretismo occidental cristiano-oriental pagano. En la Imagen 64 de *El libro rojo* que alude a la rotura del huevo se puede observar al 'yo' prosternado sobre una alfombra roja, honrando la aparición de la irrupción ígnea del Dios renovado. Es interesante recordar que, aunque el simbolismo de la alfombra persa es variado y complejo, uno de sus motivos se corresponde con la Puerta del Sol, sugerida en el centro o en un lugar nuclear y que, en este caso, se identificaría con el huevo mismo.[42]

- El encantamiento irá anunciando y, por ello, develando tres identidades del mismo 'yo': madre, padre, pastor.

> *"soy la madre (...) soy el cuidadoso padre (...) soy el pastor (...)"* (pág. 282).

¿Por qué es esto? Porque, como ya señalamos, una incubación requiere que los cursos psíquicos más profundos se comprometan en su maduración y eso es lo que significan estas tres identidades, al menos desde el punto de vista psicológico. Desde una perspectiva simbólica, toda incubación necesita, fundamentalmente, de lo materno, es decir, de la matriz en la que se incuba el huevo. De algún modo, el huevo cósmico se asimila a la Gran Madre al menos como continente de aquello que se gesta.[43]

A ello se agrega la potencia paterna que protege el proceso y la del 'pastor' que cuida de los contenidos psíquicos dispersos en lo inconsciente, pues el texto señala que se trata de aquel pastor que recibió la noticia cuando cuidaba a los rebaños: *"...en los campos oscuros"*.

Por cierto, esto último evoca a Lucas 2, 8-11:

> *"Había en la misma comarca unos pastores, que dormían al raso y vigilaban por turno durante la noche su rebaño. Se les presentó el ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió en su luz; y se llenaron de temor. El ángel les dijo: 'No temáis, pues os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor'"*.

## ENCANTAMIENTO 2 – "REUNIÓN DE LAS FUERZAS EN EL HUEVO"
*Corresponde a la imagen 51 de ELR*

En este encantamiento aparecen otras tres identidades:

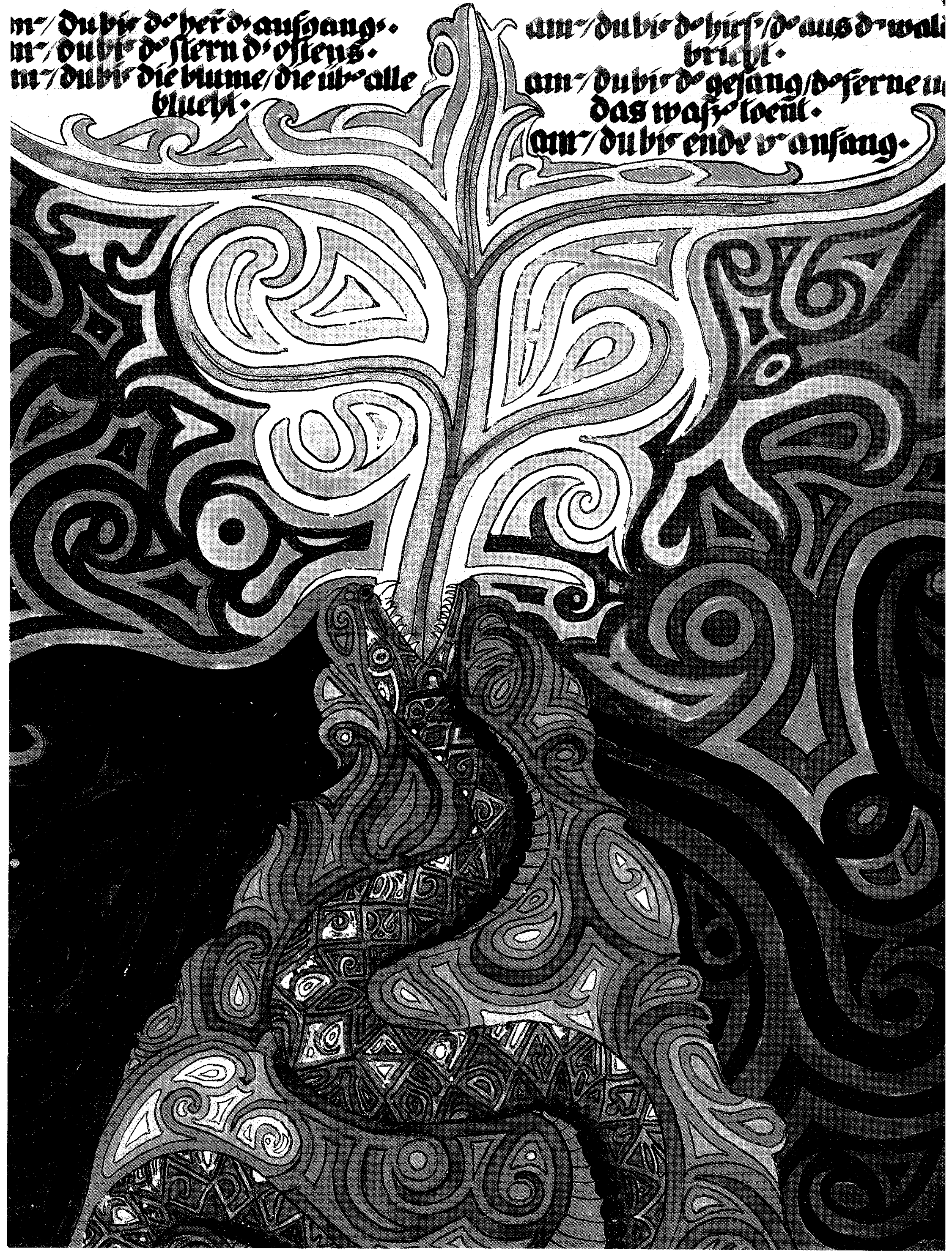
> *"Soy el animal sagrado (...) Soy el sabio que vino de la tierra de Oriente (...) Y soy el huevo y encierro y abrigo en mí el germen del Dios".*

El 'animal sagrado' está admirado y no puede concebir que el devenir del Dios 'sea' acaso el alma, el lugar en donde todo esto se gesta y que, por ende, lo trasciende. La Imagen 51 en *El libro rojo* parece sugerir la idea de que el alma es un animal sagrado serpiente-ave, lo cual coincide con la aparición recurrente de este simbolismo en el *Liber Novus*. La alusión a los magos que vieron la estrella de Jesús en el Oriente (Cfr. Mateo 2, 1 s.) se refiere al sabio que ve por los signos desde lejos y, por ende, representa una sabiduría superior. Y en definitiva, el 'yo' es también el mismo huevo que todo lo reúne, pues desde el punto de vista psicológico, el 'yo' es esencialmente hijo del 'sí-mismo', pero el 'sí-mismo' es, en el plano temporal, su padre. Recordemos un pasaje teórico de Jung:

> *"En cierto modo, creamos al sí-mismo tornándonos conscientes de contenidos inconscientes, y en este sentido el sí-mismo es nuestro hijo. En correspondencia con ello, los alquimistas bautizaron a su substancia incorruptible, la cual no es, en realidad, otra cosa que el sí-mismo, con el nombre de* filius philosophorum. *Sin embargo, somos inducidos a realizar este esfuerzo por la existencia inconsciente del sí-mismo, del cual parten las más severas disposiciones a superar la inconsciencia. Y en dicho sentido el sí-mismo es el padre".*[44]

## ENCANTAMIENTO 3 – "DOLORES DE PARTO DEL DIOS AMBIGUO"
*Corresponde a la imagen 52 de ELR*

En este encantamiento aparece el 'yo' como una mujer parturienta, con los dolores de parto del Dios. Ese Dios reúne todo los opuestos: vacío y lleno, nada y todo, oscuro y claro, arriba y abajo, simple y múltiple, libre y atado, sometido y victorioso,


m' / du bis d' herr d' anfangs.
m' / du bis d' stern d' ostens.
m' / du bis die blume / die üb' alle
blueht.
am' / du bis d' hirs' / d' aus d' wal
bricht.
am' / du bis d' gesang / d' ferne ü
das wass' toent.
am' / du bis ende u' anfang.

etcétera. Por ello podemos sospechar que se trata de Abraxas, el Dios de los "Sermones a los muertos" consignado en *Escrutinios*, que es el paradójico Señor del Mundo y, a la vez, el Dios Último. Nos detendremos en su estudio más adelante, pero basta recordar por ahora que, en algún sentido, Abraxas es o manifiesta el "Dios de lo venidero". Es el Dios que expresa, según también reza el encantamiento: *"el sentido en el contrasentido"* o el *"sí en el no"*. A este Dios se lo califica, asimismo, como 'viejo en la juventud', es decir, como Aquel 'de siempre' que se renueva en su juventud, lo cual coincide con la idea ya señalada en el *Liber Primus,* según la cual es menester ser adulto (padre, madre...) para que el Dios sea niño y no a la inversa, al niño (al 'infantil') se le muere su Dios.

### Encantamiento 4 - "Concentración de la Luz"

*Corresponde a la imagen 53 de ELR*

En este encantamiento no aparece el 'yo', pues se describe el estado de la "*Luz del camino medio (...) vuelta sobre sí*"; una clara descripción de una luz que une, en tensión, a los opuestos. Es decir, se describe que la naturaleza misma de esa potencia que se incuba es Luz que se revierte sobre sí, que se enrolla. En cuanto a la Imagen 53 de *El libro rojo*, el encantamiento aparece por primera y única vez escrito dentro del huevo, aquí representado por un círculo suspendido en la parte superior de la ilustración. En la parte inferior del huevo hay una suerte de patena, sostenido por una anfisbena, es decir, una serpiente de dos cabezas dispuesta en forma de copa y con un pie serpentino de tres volutas. Sin duda, sugiere el cáliz (serpentino) y la hostia (el huevo) suspendido en lo Alto.

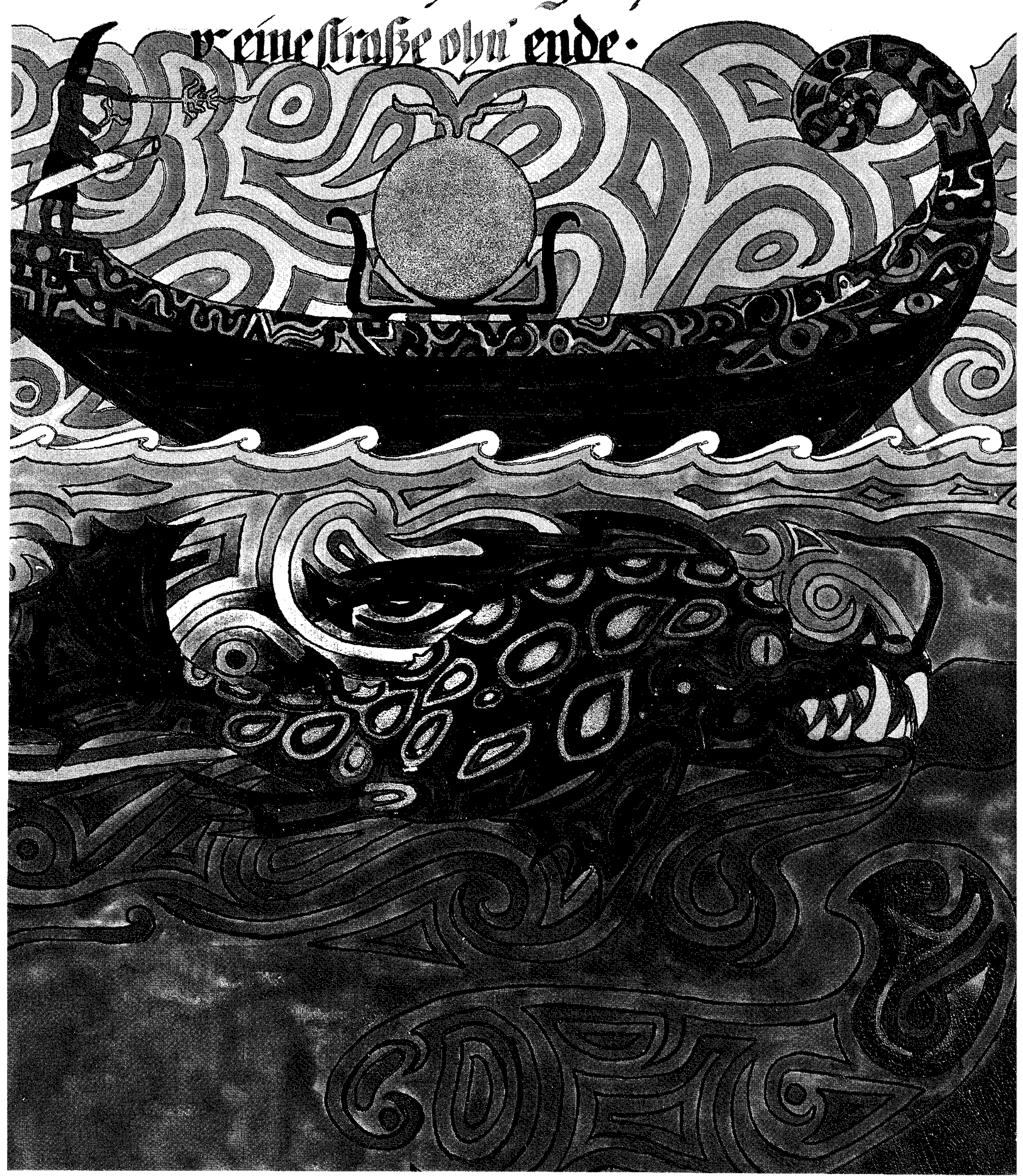
### Encantamiento 5 - "Palabra que da la luz"

*Corresponde a la imagen 54 de ELR*

Este encantamiento reza así:

> *"Amén, tú eres el Señor del comienzo.*
> *Amén, tú eres la estrella de Oriente.*

ein word / das nie gesproch̄ ward ·
ein licht / das no' nie leuchtete ·
eine verwir̄ sondergleich̄ ·
v̄ eine straße ohn' ende ·



*Amén, tú eres la flor que florece sobre todos.*
*Amén, tú eres el ciervo que irrumpe desde el bosque.*
*Amén, tú eres el canto que resuena lejos sobre el agua.*
*Amén tú eres final y comienzo"* (p. 283).

Cada uno de los seis versos que constituye este encantamiento comienza con el "Amén" y alaba al Dios, respectivamente, como Señor del comienzo, estrella de Oriente, flor que se abre sobre todos, ciervo que irrumpe (acaso asociado a la Luz que se revela abruptamente como el ciervo astado con una cruz), canto lejano y finalmente reza: "*Amen, tú eres final y comienzo*".

Como puede verse, la Imagen 54 de *El libro rojo* muestra una serpiente insertada en un montículo, aparentemente de brasas incandescentes, que se desenrosca y se eleva, con su boca abierta, hacia lo alto. De su boca brota una forma arborescente dorada con alma rosácea, de modo tal, que su copa enmarca el encantamiento. En el extremo inferior izquierdo, Jung escribió la leyenda "*brahmanaspati*".

Es significativo que en los Vedas, *Brahmā, Brihaspati* y *Brahmanaspati* denoten una única deidad. *Brahma asimilada* a *Vak*, la palabra creadora, y al *mantra. Brahmanaspati* es el Señor de los *mantras*[45] *y Señor de la plegaria. Brihaspati* es una deidad mencionada en la tradición alquímica de la India: la apariencia de un *siddha* o ser que ha obtenido la realización última, es inmaculada como la de *Brihaspati*. Una de las metáforas utilizadas en esta tradición para aludir al proceso de transmutación ontológica es la transformación de cenizas en néctar. Las cenizas se convierten en un símbolo del paso intermedio en las etapas: vida profana-muerte-resurrección, tres instancias que culminan en el logro de una vida superior, plena.[46] Posteriormente, en la tradición puránica, fue también llamado *Ganapati*, el Dios con cabeza de elefante, venerado como ayuda en la superación de obstáculos, simbolizado por la sílaba sagrada *Om*. Se lo asimiló entonces al Dios de la sabiduría y elocuencia, y se le atribuyeron obras diversas como los *Barhaspatya sutras*. En la tradición tántrica, *Ganapati* aparece presidiendo *Para-Vāk* (la Palabra suprema, primordial, concebida como creadora, plena y eterna, sostenedora del mundo y de los seres), cuya residencia es *mūlādhāra cakra* en la concepción de la fisiología sutil de la india, es decir, el centro que se encuentra ubicado en el perineo. Esta vinculación con *Vak* vuelve a mostrar el papel mediador de la deidad: por la Palabra, el hombre asciende a lo divino a través de la plegaria y del *mantra*; es también por

la Palabra que lo divino se encarna en el mundo. Puede observarse entonces que, por una parte, hay una alusión a que la plegaria, la Palabra, en definitiva el *mantra*, propicia la luz y la creación. Por otra parte, la misma energía psíquica contiene esa Luz en potencia, en el seno de su oscuridad. En *Símbolos de transformación,* Jung se refiere a la asociación entre el Sonido, la Luz y el Amor, pues el 'creador' primero creó el Sonido, luego la Luz y luego el Amor.[47] El hecho de que más allá de la conocida alusión a *Brahmanaspati* como Señor de la Plegaria, éste pueda estar simbólicamente asociado a *mūlādhāra*, permite conjeturar que esta serpiente, en este caso desenroscada tres veces y media, se pueda asimilar a *kundalinī*, que está allí enroscada en torno al falo tres veces y media. Por tratarse de un símbolo y no de una mera reproducción, no debe buscarse en esta posible alusión una referencia directa, sino una connotación. De hecho, en su Seminario sobre la *Psicología del yoga kundalini*, Jung señala:

> "Shakti-Kundalinī *o* Devī-Kundalinī *es una diosa. Es un principio femenino, el poder de auto-manifestación que rodea a la gema en el centro. Ella es* shabdabrahman, *la palabra de creación. Como una serpiente que se enrosca alrededor del centro, la simiente de oro, la joya, la perla, el huevo".*[48]

Aunque no haya ningún fundamento erudito para asimilar *Amén* con *Aum*, lo cierto es que la Palabra primordial es la que transmuta esa potencia, oscura en el huevo, en Luz transformadora.

### Encantamiento 6 – "La travesía nocturna"

*Corresponde a la imagen 55 de ELR*

Este breve encantamiento reza así:

> *"Una palabra que nunca fue pronunciada.*
> *Una luz que aún nunca brilló.*
> *Una confusión sin igual.*
> *Y una calle sin fin"* (p. 283).

Los cuatro breves versos de este encantamiento parecen sugerir que aquello que se gesta, no solo está en potencia (es decir, fuera del espacio y del tiempo), sino que por ello mismo, trae novedad y sorpresa: *"Una palabra que nunca fue pronunciada"*. La imagen 55 correspondiente es la de la barca solar egipcia que lleva el disco solar y navega en aguas en donde puede advertirse un amenazante monstruo marino. La barca solar corresponde al ciclo diario del sol comparable al ciclo de la vida y de la muerte; así, en el reino de los muertos, el Dios solar debe enfrentarse al monstruo Apophis que representa el caos, para luego renacer cada mañana.

Es obvio que, desde el punto de vista psicológico, como Jung señala en *Símbolos de transformación*, esto alude al intento de liberar a la conciencia de la posesión de lo inconsciente, aquí representado por el monstruo de mar.[49] Pero, más allá de ello, el proceso para superar el peligro consiste en mantener la conexión con ese encantamiento que 'canta' a una palabra no dicha, una luz no vista, una 'confusión' única, que lleva a un camino indeterminado, imprevisible.

### Encantamiento 7 – "El perdón"

*Corresponde a la imagen 56 de ELR*

El perdón es el centro del más breve encantamiento que consta de dos versos. El 'yo' se perdona por sus palabras, y así espera que (supuestamente) el Dios lo haga en virtud de su luz extraordinaria.

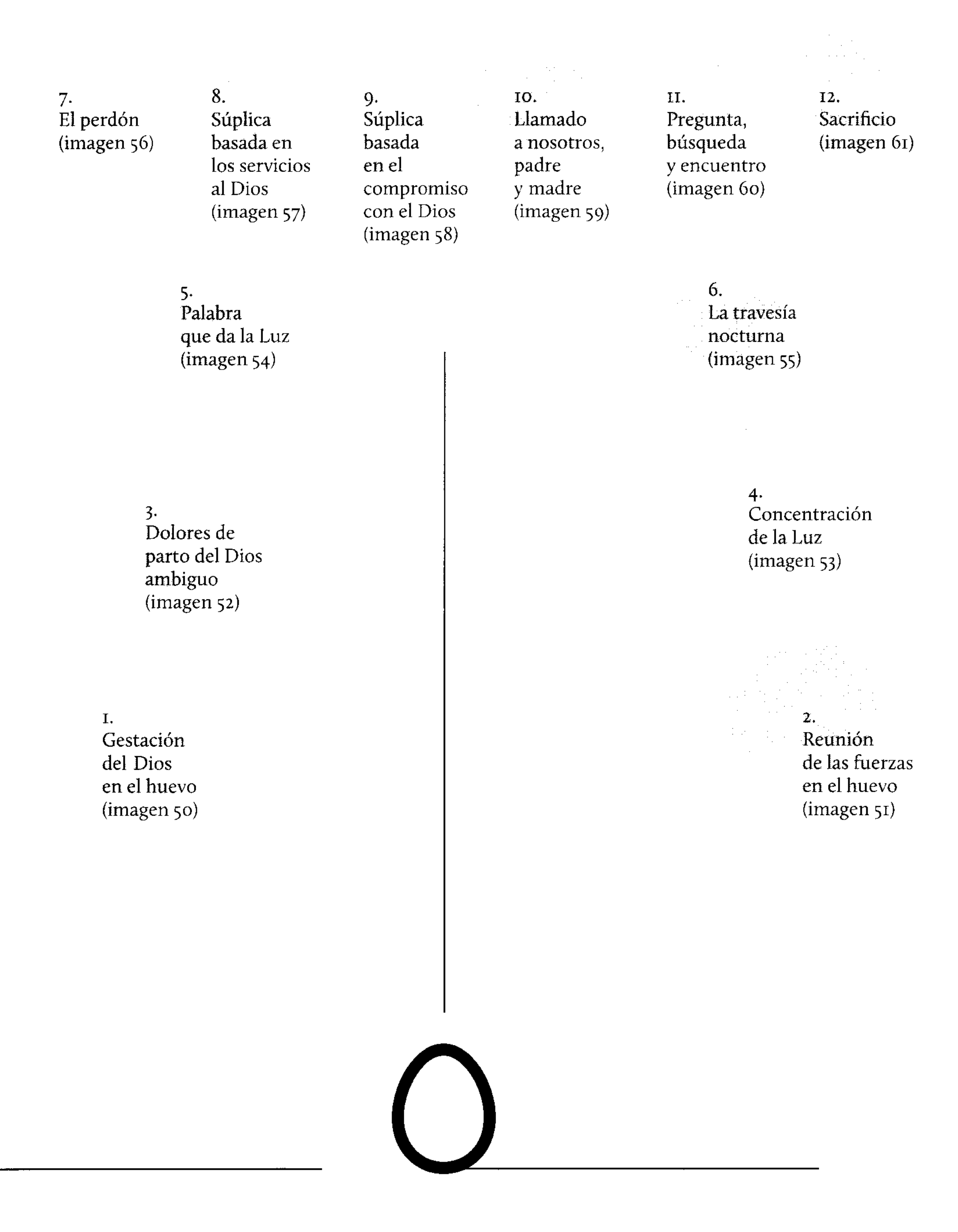
### Encantamiento 8 – "Súplica basada en los servicios al Dios"

*Corresponde a la imagen 57 de ELR*

Este encantamiento de catorce versos es una súplica para que el fuego sea clemente y ascienda. Insiste en que se ha besado el umbral, tendido la alfombra, dispuesto el banquete, presentado los obsequios; en definitiva, todo se ha entregado para procurar el despertar. En otras palabras, la clemencia solicitada al Dios se fundamenta, sobre todo, en el servicio que se le prestó al Dios.



Was frommt uns macht? wir woll- nicht herrsch-. wir woll- leb-/ wir woll- das licht u- die wärme/ u- darum be-
dürf- wir deiner. wie die grünende erde u- jeglicher lebende körper der sonne bedarf/ so bedürf- wir als geister deines
lichtes u- deiner wärme. ein sonnenloser geist wird zum schmarotzer des körpers. der gott aber nährt den geist.


7.
El perdón
(imagen 56)
8.
Súplica
basada en
los servicios
al Dios
(imagen 57)
9.
Súplica
basada
en el
compromiso
con el Dios
(imagen 58)
10.
Llamado
a nosotros,
padre
y madre
(imagen 59)
11.
Pregunta,
búsqueda
y encuentro
(imagen 60)
12.
Sacrificio
(imagen 61)
5.
Palabra
que da la Luz
(imagen 54)
6.
La travesía
nocturna
(imagen 55)
3.
Dolores de
parto del Dios
ambiguo
(imagen 52)
4.
Concentración
de la Luz
(imagen 53)
1.
Gestación
del Dios
en el huevo
(imagen 50)
2.
Reunión
de las fuerzas
en el huevo
(imagen 51)

Encantamiento 9 – "Súplica basada en el compromiso con el Dios"
*Corresponde a la imagen 58 de ELR*

Este encantamiento de veinte versos consiste en una nueva súplica en dieciocho versos en donde el 'yo' declara: "*Somos miserables sin ti y agotamos nuestros cantos*". En este caso, a diferencia del anterior, el énfasis parece estar puesto en el tormento que supone su ausencia y sobre todo en el compromiso llevado a cabo en ese servicio. Se ha rendido total obediencia al Dios, fieles a su ley, lo cual supone muchas veces vivir en la contradicción.

Encantamiento 10 – "Llamado a nosotros, padre y madre"
*Corresponde a la imagen 59 de ELR que se ubica al final de ELR*

Este encantamiento reitera cinco veces *"Ven a nosotros..."* y en la sexta reiteración se revela que es un llamado del padre-madre a su seno: "*Ven, niño, al padre y a la madre*". Las cinco reiteraciones remarcan su solicitud o el compromiso de su voluntad, su comprensión, el calor que procuran, la sanación y finalmente al cuerpo en el que será engendrado el niño. Vuelve así al primer encantamiento donde estaban el padre y la madre.

La imagen correspondiente a este encantamiento (imagen 59) consta en su parte inferior de una forma serpentina doble, parecida a la de la Imagen 53 aunque sin cabezas, y de un círculo ígneo (el 'huevo') suspendido por una masa rojiza en su parte inferior y bordeada por formas celestes en su parte superior. La imagen lleva un título: *Hiranyagharba,* que en sánscrito significa literalmente 'germen dorado', 'útero dorado', 'huevo dorado'. En el pensamiento de la India, *Hiranyagharba* es considerado la fuente de la creación del universo, de la manifestación toda, y aunque aparece mencionado en numerosos textos, el más antiguo de ellos y al cual se refiere el resto es sin duda Rig Veda X.121, donde se lo menciona como *"Hiranyagarbha sūkta"*:

> *"Como Germen de Oro (hiranyagarbha) / Surgió en el principio. / Apenas nació, / Fue el único Señor de lo existente. / Dio firmeza al cielo y a la tierra. / ¿Quién es aquel Dios / A quien debemos honrar con nuestra ofrenda?"*.[50]

Jung identifica en varias oportunidades a *Hiranyagarbha* con el 'sí-mismo', pero a la vez, con aquel que posee 'múltiples ojos'; es decir, con un 'vasto conglomerado', lo cual implica que no se trata de un alma individual, sino de un alma colectiva.[51] Así, por ejemplo, en *Mysterium coniunctionis* leemos:

> "*...la definición hindú de sí-mismo, en este caso de* hiranyagarbha, *como 'agregado colectivo de todas las almas individuales'* ".[52]

Jung recuerda en *Símbolos de transformación* que en el Rig Veda X, 121, Prajapati crea estos mundos haciendo *tapas*, es decir, mediante la autoincubación. Prajapati es en definitiva *Hiranyagarbha*, el huevo que se empolla a sí-mismo.[53]

### Encantamiento 11 – "Pregunta, búsqueda y encuentro"

*Corresponde a la imagen 60 de ELR*

En estos diez versos se marca la pregunta (*"le preguntamos..."*) a todas las comarcas y elementos (tierra, cielo, mar, viento, fuego) y la búsqueda (*"Te buscamos..."*) de lo más externo y múltiple a lo más refinado e interno: pueblos, reyes, sabios, propia cabeza y corazón. Pero esas preguntas, esas búsquedas, son las direcciones externas e impropias, dan cuenta de dónde no ha de encontrarse el Dios, pues está en ninguna de esas partes, está en el centro de todas, en el huevo: "*Y te encontramos en el huevo*".

### Encantamiento 12 – "Sacrificio"

*Corresponde a la imagen 61 que se ubica al final de ELR*

En este encantamiento final el 'yo' declara su sacrificio y, en cierto punto, una entrega mayúscula a través de diversos actos comprometidos e incluso crueles. Quizá por ello, la imagen 61 de *El libro rojo* correspondiente es un monstruo. Finalmente, dice:

> "*Hice pequeño todo lo grande y grande todo lo pequeño.*
> *Troqué mis metas más lejanas por lo próximo, por lo tanto, estoy preparado*" (p.284).

Así terminan los encantamientos, pero antes de proseguir con las consecuencias de este trabajo, nos detendremos en la reflexión que el propio 'yo' realiza a partir del reconocimiento de que, pese a lo dicho, aún no se siente preparado. Pues lo terrible es que ese Dios esté en un huevo y toda la osadía de esta incubación le hizo olvidar el espanto de tener un Dios a quien ni siquiera vale la pena ofender. El 'yo' derribó al Dios con la palabra del 'espíritu de este tiempo', ahora la incubación procura su renovación, pero la paradoja es que su Dios sea también su hijo. Es comprensible, no obstante, que habiendo muerto el Dios padre, ahora haya de nacer un niño divino en su corazón de madre.

Es un niño, un hijo que crece en el huevo del Este,[54] y, sin embargo, de Él se espera la Luz que falta. Pues aquello que se espera de ese Dios no es su poder, sino su vida.

La imagen 63 de *El libro rojo* consiste en un árbol que integra los doce encantamientos. Puede observarse que se trata de un árbol que guarda en su base un huevo sostenido por una silueta que sugiere la serpiente doble en forma de cáliz.

Si se sigue la secuencia de los encantamientos, podrá observarse que van de izquierda a derecha y luego de derecha a izquierda hasta alcanzar la copa donde van de izquierda a derecha. Se trata de un movimiento espiralado que entreteje la fuerza de incubación y que lleva el resultado a la consciencia. Es decir, los opuestos se entrelazan entre sí y llevan la luz a la consciencia.

La Imagen 64 de *El libro rojo* lleva como título *Satāpatha-brāhmana* 2.2.4,[55] texto que da la base al sacrificio del fuego, el *Agnihotra*. El mito de base se refiere a que, impulsado por el anhelo de reproducirse, crea a *Agni* ('Fuego') que sale de su boca. *Prajāpati* se ofrece a *Agni* y se salva de ser devorado por él. Así, el fuego se consagra en el *Agnihotra* y se renueva. Tal es la potencia purificada que parece anunciar aquí la manifestación de la potencia de Izdubar incubada. La imagen muestra al 'yo' prosternado sobre una alfombra roja frente a una gran irrupción de fuego que surge de un huevo roto. En la pared verdácea del fondo se advierte la barca solar.

### Cap. XI – La apertura del huevo
*10 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – Izdubar.
Síntesis: Apertura del huevo y aparición del Dios renovado.

Finalmente el tercer día, arrodillado en la alfombra, el 'yo' abre el huevo y, tras un gran humo, aparece Izdubar resplandeciente y sano, como si despertara de un sueño. Se pregunta dónde estuvo, pues ahora se siente en un lugar estrecho, mientras que antes se había sentido fuera del universo, lleno de luz y de vida, en definitiva, él mismo se sintió Sol. Y cuando el propio 'yo' declara su alegría por su sanación, Izdubar se extraña de haber estado enfermo, pues allí había sido puro Sol.

Por cierto, desde el punto de vista mitológico, se trata de una típica asociación del héroe con el Sol. No obstante, la gran cuestión es qué es lo que implica, desde el punto de vista del proceso del 'yo'.

En efecto, Jung escribe aquel día en su *Libro negro* 3 que pareciera que, a través de esta experiencia, alcanza algo memorable, pero, sin embargo, no es capaz de saber hacia dónde lo conduce todo ello.[56] Puede recordarse, asimismo, que en *Tipos psicológicos* (1921), Jung escribió:

> *"El Dios renovado significa una actitud renovada, esto es, la renovada posibilidad de una vida intensa, una recuperación de la vida, pues psicológicamente Dios significa siempre el máximo valor, o sea, la máxima cantidad de libido, la máxima intensidad de vida, el óptimo de la actividad vital psicológica".*[57]

Sin embargo, en este caso, luego de esta aparición fulgurante del Dios, todo desaparece y solo queda la cáscara en la alfombra.

Sucede que su fuerza, lo bello y dichoso de su vientre materno pasó al huevo y al Dios. El Dios sufre cuando el hombre no acoge su oscuridad en sí. Y el hombre que no reconoce el mal, aunque lo odie, lo ama en secreto. Se trata de aceptar el mal, nuestro mal, sin amor y sin odio, pues, por el solo hecho de reconocerlo, le quitamos fuerza.

Con la renovación del Dios, el 'yo' quiere ascender con él. Pero como toda su fuerza se concentró en Él, el 'yo' cae en la indigencia del vacío y la materia, a partir de lo cual crece la conformación del mal.

Así el hombre queda expuesto en esta indigencia frente al mal, la materia y la muerte.[58]

## 3. Séptimo momento: Infierno y muerte sacrificial (caps. xii–xiii)

Es pensable que esa conformación del mal lleve al inframundo. Allí, como puede verse en el capítulo xii, una espantable visión le enseña que el mal no puede realizar un sacrificio, pues solo lo lleno puede hacerlo. En el capítulo xiii, el alma de una niña asesinada —que en definitiva es el propio Jung— le exige que le coma el hígado. Con este sacrificio se reasumen las fuerzas originarias que estaban con él desde antaño, pero que ingresaron en la conformación del Dios (Izdubar).

### Cap. xii - El infierno

*12 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' - una mujer - hombre diabólico.
Síntesis: Una mujer (su alma) fue atacada por seres diabólicos. Ella supo defenderse y pudo asir el ojo del mal. Si el Diablo se mueve, ella le arrancará el ojo, pero el mal no es capaz de sacrificio. El mal es necesario y el sacrificio es el único modo de enfrentarlo.

Luego de la apoteosis del Dios aparece el mal insondable, pues el movimiento enantiodrómico es inexorable. Darle luz al Dios supone a la vez querer el mal para uno. Crear lo eternamente pleno implica crear lo eternamente vacío. Solo la tibieza detiene, al menos en apariencia, la aparición del mal insondable. Por otra parte, si bien el Dios es —en algún sentido— interior, todo el poder se ha ido hacia Él y lo más humano, representado psicológicamente por el 'yo' ha quedado fuera. Esto quiere decir que el movimiento enantiodrómico en estos dos capítulos (xii–xiii) se aplica a dos ejes:

1. En primer lugar, si todo el bien y la luz se han ido en la creación del Dios, toda la oscuridad y el mal deben aparecer y se revierten sobre el 'yo'.

2. En segundo lugar, si este proceso deja afuera al hombre, al sujeto que incubó al Dios (que en términos psicológicos equivale al 'yo', a la personalidad yoica), es menester que algo de eso se incorpore, se humanice.

Finalmente el tercer día, arrodillado en la alfombra, el 'yo' abre el huevo y, tras un gran humo, aparece Izdubar resplandeciente y sano, como si despertara de un sueño. Se pregunta dónde estuvo, pues ahora se siente en un lugar estrecho, mientras que antes se había sentido fuera del universo, lleno de luz y de vida, en definitiva, él mismo se sintió Sol. Y cuando el propio 'yo' declara su alegría por su sanación, Izdubar se extraña de haber estado enfermo, pues allí había sido puro Sol.

Por cierto, desde el punto de vista mitológico, se trata de una típica asociación del héroe con el Sol. No obstante, la gran cuestión es qué es lo que implica, desde el punto de vista del proceso del 'yo'.

En efecto, Jung escribe aquel día en su *Libro negro* 3 que pareciera que, a través de esta experiencia, alcanza algo memorable, pero, sin embargo, no es capaz de saber hacia dónde lo conduce todo ello.[56] Puede recordarse, asimismo, que en *Tipos psicológicos* (1921), Jung escribió:

> *"El Dios renovado significa una actitud renovada, esto es, la renovada posibilidad de una vida intensa, una recuperación de la vida, pues psicológicamente Dios significa siempre el máximo valor, o sea, la máxima cantidad de libido, la máxima intensidad de vida, el óptimo de la actividad vital psicológica".*[57]

Sin embargo, en este caso, luego de esta aparición fulgurante del Dios, todo desaparece y solo queda la cáscara en la alfombra.

Sucede que su fuerza, lo bello y dichoso de su vientre materno pasó al huevo y al Dios. El Dios sufre cuando el hombre no acoge su oscuridad en sí. Y el hombre que no reconoce el mal, aunque lo odie, lo ama en secreto. Se trata de aceptar el mal, nuestro mal, sin amor y sin odio, pues, por el solo hecho de reconocerlo, le quitamos fuerza.

Con la renovación del Dios, el 'yo' quiere ascender con él. Pero como toda su fuerza se concentró en Él, el 'yo' cae en la indigencia del vacío y la materia, a partir de lo cual crece la conformación del mal.

Así el hombre queda expuesto en esta indigencia frente al mal, la materia y la muerte.[58]

## 3. Séptimo momento: Infierno y muerte sacrificial (caps. xii–xiii)

Es pensable que esa conformación del mal lleve al inframundo. Allí, como puede verse en el capítulo xii, una espantable visión le enseña que el mal no puede realizar un sacrificio, pues solo lo lleno puede hacerlo. En el capítulo xiii, el alma de una niña asesinada —que en definitiva es el propio Jung— le exige que le coma el hígado. Con este sacrificio se reasumen las fuerzas originarias que estaban con él desde antaño, pero que ingresaron en la conformación del Dios (Izdubar).

### Cap. xii – El infierno

*12 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – una mujer – hombre diabólico.
Síntesis: Una mujer (su alma) fue atacada por seres diabólicos. Ella supo defenderse y pudo asir el ojo del mal. Si el Diablo se mueve, ella le arrancará el ojo, pero el mal no es capaz de sacrificio. El mal es necesario y el sacrificio es el único modo de enfrentarlo.

Luego de la apoteosis del Dios aparece el mal insondable, pues el movimiento enantiodrómico es inexorable. Darle luz al Dios supone a la vez querer el mal para uno. Crear lo eternamente pleno implica crear lo eternamente vacío. Solo la tibieza detiene, al menos en apariencia, la aparición del mal insondable. Por otra parte, si bien el Dios es —en algún sentido— interior, todo el poder se ha ido hacia Él y lo más humano, representado psicológicamente por el 'yo' ha quedado fuera. Esto quiere decir que el movimiento enantiodrómico en estos dos capítulos (xii–xiii) se aplica a dos ejes:

1. En primer lugar, si todo el bien y la luz se han ido en la creación del Dios, toda la oscuridad y el mal deben aparecer y se revierten sobre el 'yo'.

2. En segundo lugar, si este proceso deja afuera al hombre, al sujeto que incubó al Dios (que en términos psicológicos equivale al 'yo', a la personalidad yoica), es menester que algo de eso se incorpore, se humanice.

Pero es evidente que ambas cuestiones son inseparables. Precisamente, para poder incorporar algo de ese poder del mal en el individuo, en el 'yo' (segundo punto), es necesario el paso por el mal insondable (primer punto). Por ello, este capítulo, por un lado, compensa el 'ciclo de Izdubar' y, por el otro, lleva algo de su resultado a la vida individual, asumiendo por el absurdo parte del poder del Dios para poder llevarlo al 'yo', según se ve claramente en el capítulo siguiente.

Por ello, en la segunda noche después de la creación del Dios el 'yo' tiene una visión aterradora y estática. Una joven mujer es atacada por tres seres demoníacos, dos de ellos están arrojados sobre su cuerpo y el más peligroso yace debajo de ella. Este último tiene la cabeza inclinada hacia atrás y un hilo de sangre corre por su frente, pues la joven logró hincar el ojo de este Diablo con el anzuelo de una caña de pescar. Es evidente que querían martirizar a la joven hasta la muerte, pero ella supo defenderse y pudo asir el ojo del mal. Y aquí surge la gran enseñanza, si el Diablo se mueve, ella le arrancaerá el ojo, pero el mal no es capaz de sacrificio y por ende no lo hace. Una voz le dice:

> *"El mal no puede realizar un sacrificio, no puede sacrificar su ojo, la victoria está con aquel que puede sacrificar"* (p. 287).

Jung comenta que al mal no le resulta nada más valioso que el ojo, pues él es la sombra de lo bello. Esto recuerda el pacto de Fausto, de Goethe, con Mefistófeles, según el cual entregará su alma cuando pueda decir: *"¡Deténte este momento es tan bello!"*. La belleza es, sin duda, el valor que el mal disputa al bien y, por ello, el ojo es también el órgano con el cual el mal ve lo bello.

En todo encuentro humano interviene un intercambio, muchas veces subliminal, de ese mal que está en el fondo de nuestra psique. Por ello, Jung concluye que debemos asombrarnos de que los hombres crean estar cerca unos de otros, de que puedan entenderse y amarse; y no, en cambio, de su lejanía y de que se combatan y maten entre sí. Es necesario descubrir el puente entre los hombres, pero para ello es menester descubrir su abismo. Y reconocer tal abismo consiste, en primer lugar, en aceptar que una parte de uno quiere el mal, ya que nos es difícil librarnos de él:

> *"Quien no quiera el mal le falta la posibilidad de salvar su alma del infierno"* (p. 288).

Pero aunque el ojo del mal le succionó toda la fuerza a su alma, quedó su voluntad, simbolizada por ese anzuelo. Como ya hemos dicho, el mal no es capaz de sacrificar, y, por ello, evitará que se le arranque el ojo. Pero tampoco la mujer, es decir, su alma, puede arrancarle el ojo al mal, ya que el mal tiene muchos ojos y si pierde uno, le quedan más. Esto significa que lo que detiene al mal y, en algún sentido, permite tomar la fuerza de la que el mal se apodera es el sacrificio. Y tal es la tarea que aún aguarda.

## Cap. xiii – El asesinato de la víctima

*13 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – alma de una niña asesinada.
Síntesis: Junto al cadáver de una niña asesinada está su alma que le pide que coma su hígado. El 'yo' accede con disgusto y el alma le dice que esa niña es él mismo. Se trata de reconocer que el 'yo' es responsable o, al menos, corresponsable del mal que llevó a matar al niño divino.

El 'yo' experimenta una de las visiones más terroríficas. Luego de verse sobrecogido por la visión de repugnantes serpientes, llega hasta un valle que huele a crimen y en donde encuentra el cadáver de una niña ensangrentada y despedazada, la cabeza hecha papilla y el cuerpo cubierto de heridas espantosas. Junto a la niña hay una mujer tranquila, con la cara cubierta por un impenetrable velo, que le pregunta si es capaz de comprender. El 'yo' se enfurece ante el terrible crimen y dice que nada hay para comprender, pero la mujer le recuerda que esto ocurre todo el tiempo y, sin embargo, él no vive enfurecido. Luego ella le ordena que saque el hígado al cadáver y coma un trozo, a lo que, en un inicio, se resiste, pero finalmente accede cuando se entera de que ella es el alma de la niña y que tal sacrificio le es necesario.

Comer el hígado lo hace sentirse culpable de canibalismo y, en definitiva, cómplice del crimen ocurrido. Pero el 'yo' debe comprender, señala el alma, que un hombre cometió este crimen, y en tanto hombre, es culpable. Y tal acto es expiatorio, pues requiere de la máxima humillación.

Una vez cometida la humillante acción, la mujer levanta su velo y le muestra que, en realidad, es su alma.

¿Cómo puede interpretarse este extraño asesinato transformado en sacrificio?

1. Se trata de reconocer que el 'yo' es responsable o, al menos, corresponsable del mal que llevó a matar al niño divino.

2. Probablemente, comer su hígado supone asumir su vida, reincorporarlo[59].

Sin duda fue el mal el que ingresó en el 'yo' (en la personalidad yoica) y cometió el crimen. El alma era enteramente humana aunque poseía, de modo latente, las fuerzas primordiales que se trasladaron íntegramente —sin intervención del 'yo'— al Dios que dio a luz. El asesinato de la víctima permitió que tales fuerzas reingresaran al alma individual, al 'yo' entendido como personalidad yoica. Ingerir la carne y la sangre de la víctima implica recibir la cualidad divina que excede lo humano. Tal ha sido desde siempre el significado arcaico del sacrificio de la carne y de la sangre, aunque su sentido debería captarse simbólicamente [60].

Pero este sacrificio, esta incorporación del Dios, tiene sus riesgos, pues el Dios quiere apoderase de la vida del sacrificador, quiere la vida del humano. Ser humano significa no ser divino, no caer en la locura irracional. Pareciera que ahora el desafío consiste en que lo humano no se pierda, en no ser absorbido por lo absoluto. El 'yo' se defiende rechazando lo divino, pues trastoca el sentido humano, es impertinente y hasta superficial.

Es claro que el polo humano quiere salvarse, pero aunque el texto no lo señale aún, una nueva tarea se avecina, es decir, recuperar lo divino a partir del hombre occidental moderno. Tal será la misión de los cuatro capítulos siguientes (caps. XIV- XVII).

## 4. Octavo momento: La 'locura' divina (caps. XIV–XVII)

La locura 'divina' parece aludir a una suerte de 'tontería' o torpeza frente a lo divino, propia de quienes están absorbidos por el racionalismo de este tiempo. La psiquiatría, en particular, parece incapaz de distinguir una experiencia religiosa de una patológica. Se muestra aquí la tensión irreductible entre el escepticismo cientificista y la devocionalidad infantil, y la incapacidad de vivir de corazón el misterio de la unión de los opuestos.

## Cap. xiv – La locura divina. Novena aventura – primera noche
*14 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – bibliotecario.
Síntesis: El 'yo' pide a un bibliotecario un libro devocional. Surge allí un diálogo que muestra la irreductibilidad entre religión y ciencia. La ciencia o el cientificismo desconfían de la falta de sentido de realidad de la religión pero, por otra parte, la ciencia no basta para la vida. Los profetas de nuestro tiempo (Nietzsche, Fausto) tampoco parecen darnos la respuesta. Se trata de ser Cristo, no cristianos, pero es menester reconocer nuestro cristianismo histórico, constitutivo.

Para la contextualización de este capítulo remitimos al lector a nuestra "Primera Parte", en donde nos referimos al eje religión-ciencia y al lugar de los profetas de nuestro tiempo en el *Liber Novus*.

El 'yo' llega a una sala de lectura de una biblioteca y, algo desconcertado, se le ocurre pedir la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. El bibliotecario, que hasta cierto punto representa la mirada cientificista moderna, se sorprende de que el 'yo' se interese por un libro devocional. El 'yo' señala que, pese a su alto aprecio por la ciencia, ésta a menudo nos deja vacíos; en cambio, un libro como el de Tomás de Kempis de algún modo está escrito con el alma. Más aún, el rechazo de las creencias muchas veces se funda en razones débiles, por ejemplo, debido a su choque con la ciencia de la naturaleza o con la filosofía. Por cierto, esto parece referirse a que, en esencia, la religión trata de cuestiones bien diversas que la ciencia; es decir, es de orden diferente a aquello que se puede descubrir o refutar a partir de la razón o la investigación empírica. Sin embargo, el bibliotecario objeta que la falta de sentido de realidad de la religión es un perjuicio evidente y, además, existen libros devocionales contemporáneos que pueden reemplazar los antiguos, tales como el *Así habló Zarathustra* de Nietzsche y el *Fausto* de Goethe, por cierto, aquellos que corresponden a quienes pueden denominarse los 'profetas de este tiempo'. Y aunque el 'yo' lo admite, de algún modo objeta que Nietzsche parece dirigirse a quienes necesitan más libertad y no da respuesta a quienes sufren. Hay muchos hombres que no necesitan de la superioridad que él propone, sino más de su inferioridad, lo cual alude a una sumisión que dejó como legado el cristianismo. Más aún, Nietzsche parece ser el extremo opuesto del cristianismo y por ello, en definitiva, está en una fuerte dependencia de él.

Como puede verse, aquí se advierte la tensión —aparentemente irreductible— entre religión y ciencia, a la cual aludimos en nuestro apartado anterior. Pareciera que esa tensión no se resuelve pretendiendo dejar el cristianismo, pues, aunque no queramos hacerlo, el cristianismo no nos deja a nosotros. Tampoco se trata de imitar a Cristo, pues Cristo está siempre delante de nosotros. Asimismo, los profetas de este tiempo advirtieron sobre las consecuencias de este cristianismo sumiso y propusieron despojarse de él y ejercer la voluntad de poder. Sin embargo, seguir a Cristo no significa emularlo, pues Él mismo no siguió ningún modelo. Se trata, sin duda, de ser Cristo. Pero ¿cómo lograr tamaña odisea? Para poder hacerlo se necesita comenzar desde abajo, de lo más simple, pues el pensamiento no resuelve estas cuestiones, solo la vida puede hacerlo. Es así como el 'yo' aparece recomenzando desde un cristianismo ingenuo, pero viviente.

### Cap. xv - Nox secunda

*17 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' - cocinera - 'anabaptista' - profesor (y colega) - "vecino-pensar" - "vecino-sentir".
Síntesis: Luego de un diálogo de entendimiento con la cocinera que manifiesta una inclinación devocional, en sueños aparecen anabaptistas liderados por un tal Ezequiel. Van a Jerusalén, pero el 'yo' tiene cuerpo y por ello no los puede acompañar. El 'yo' es llevado al manicomio e internado en razón de una paranoia religiosa. Su pensar y su sentir yacen a su lado enfermos.

En la cocina de la biblioteca se encuentra con la cocinera, quien se sorprende de que alguien de su condición social, sin ser clérigo, esté leyendo la *Imitación de Cristo,* el mismo libro que su madre le dio en su lecho de muerte y que tanto le sirvió en momentos de tribulación.

El 'yo' lee en el capítulo xix el siguiente pasaje:

> *"Los justos encomiendan sus propósitos más a la gracia de Dios, a la que confían todo lo que emprenden, que a su propia sabiduría"*[61] (p. 293).

De allí concluye que ése es el 'método intuitivo' de Tomás de Kempis, es decir, el método necesario para entrar en relación con aquello insondable que se presenta en la vida. En otros términos, podría decirse que también es un método para 'anticipar' aquello que quiere darse en el camino de desarrollo de la personalidad total. Obviamente, se trata de otra expresión para lo que Jung denominó "imaginación activa".

Se sumerge así en sus propios pensamientos y sospecha que dejarse llevar por el propio antojo también sería un 'método intuitivo'. Piensa, sin embargo, que en vez de ello debería imitar al cristiano y, acaso como consecuencia de ese pensamiento e intención, irrumpe una bandada de pájaros y numerosas figuras humanas en sombras. Sobresaliendo de un confuso vocerío, una voz dice: *"Permitidnos alabar en el templo"* (p. 293).

Ezequiel, un anabaptista enajenado, le anuncia que —junto con sus hermanos en la fe— marchan hacia Jerusalén para rezar junto al Santo Sepulcro, pero que el 'yo' no los puede acompañar, pues tiene cuerpo y ellos están muertos. Ezequiel y sus hermanos deben peregrinar por los lugares santos, pues pese a su fe pareciera que olvidaron vivir. Ezequiel luego de decirle esto, lo sujeta frenéticamente y le advierte:

> *"Suéltame, demonio, tú no has vivido tu instinto animal"*[62] (p. 294).

> En numerosas ocasiones, Jung alude en su obra teórica a la represión por parte del cristianismo (y del mitraísmo) de los instintos. Así, en *Símbolos de transformación*, señala que el cristianismo muestra en algún sentido su superioridad respecto del mitraísmo, pues en el primero, no solo debe sacrificarse la instintividad animal del hombre (simbolizado por la tauroctonía mitraica), sino el hombre natural entero.[63] Asimismo, en "Sobre lo inconsciente", leemos:

> *"En el misterio cristiano es el sacrificio del cordero. En la religión hermana del cristianismo, que fue su competidora con mayor éxito, el culto de Mitra, no era el sacrificio del cordero, sino el tauróbolo, el sacrificio del toro, el principal símbolo ritual. (...) El cristianismo reprimió este elemento, pero en el momento en el que se ve sacudida la validez de las creencias cristianas vuelve a abrirse camino hasta aparecer en primer plano. Es un elemento animal-instintivo que amenaza con irrumpir, pero en el intento por liberarse se rompe una pata, es decir, el instinto se automutila".*[64]

Es significativo que es un anabaptista, denominado Ezequiel, quien impreca al 'yo' por no haber vivido sus instintos. "Anabaptista", que significa "rebautizador" no es un término que utilizaron los propios anabaptistas, pero alude a que el bautismo es el testimonio externo de una confesión de fe interior del creyente con Dios a través de Jesucristo. El movimiento tiene un origen múltiple, pero su comienzo formal tuvo lugar en Zollikon (cerca de Küsnacht donde vivió Jung), el 21 de enero de 1525, cuando Conrad Grebel, Felix Mantz, Georg Blaurock y otros se bautizaron recíprocamente bajo una confesión de fe, y constituyeron así, una congregación separatista. El anabaptismo enfatiza la relación inmediata con Dios y rechaza las instituciones eclesiásticas. Con el tiempo, los anabaptistas se separaron de los grandes reformadores, Zwinglio y Lutero, se radicalizaron y sufrieron violentas represiones que causaron miles de víctimas.[65]

De alguna manera, este anabaptista parece representar el contrasentido, una violenta incursión en el polo antitético al cristianismo eclesial moderado. Es sugestivo que el propio Jung aluda a los anabaptistas en *Psicología y religión,* en ocasión de una referencia a los escritos de la Iglesia medieval donde no se niega que los sueños puedan ser, en ocasiones, vehículo de influencia divina, pero se reserva el derecho a decidir en cada caso sobre su autenticidad. Jung cita pasajes de los tratados sobre los sueños y sus funciones de Benedictus Pererius, jesuita del siglo XVI y del humanista Caspar Peucer, también del siglo XVI, según Jung un "criptocalvinista", sin duda más severo que el católico, tal como se aprecia en este pasaje:

> *"El criptocalvinismo de Peucer se ve claramente en sus declaraciones, especialmente cuando las comparamos con la* theologia naturalis *de sus contemporáneos católicos. Es probable que sus palabras sobre las revelaciones escondan una alusión a novedades heréticas. Al menos, en el siguiente párrafo, donde se ocupa de los sueños de origen diabólico* (somnia diabolici generis)*, afirma: '...y las demás cosas que el Diablo revela hoy día a los anabaptistas y en todo tiempo a entusiastas y fanáticos de similar especie' ".*[66]

Es evidente que, desde este punto de vista, el anabaptista condensa lo instintivo, lo irracional y lo 'diabólico' y prepara el camino a su inmersión en lo 'diabólico', tal como podrá verse en el siguiente capítulo. Pero hay más, pues los anabaptistas van al Santo Sepulcro y el 'yo' no los puede acompañar ya que posee cuerpo. Aquí se

advierte que estos muertos que viven en nosotros, siguen buscando el cuerpo del resucitado en el Santo Sepulcro. Jung señaló, en *Símbolos de transformación,* que la adoración del Santo Sepulcro, de alguna manera, es un símbolo del vientre materno al cual se retorna con la intención de renacer.[67]

Cuando todo esto ocurre, reaparecen la cocinera y el bibliotecario, y unos policías lo llevan al manicomio. Como el 'yo' lleva todavía su libro, se pregunta qué diría Tomás ante esta situación; así abre el libro y en el capítulo XIII lee:

> *"Mientras vivamos en el mundo no podemos estar sin tribulaciones ni tentaciones. No hay nadie tan perfecto ni tan santo que no sea tentado algunas veces, y no es posible librarse definitivamente de ellas"*[68] (p. 294).

En el manicomio lo atienden dos doctores, uno de ellos es un profesor pequeño y obeso que al ver que lleva el libro de Tomás de Kempis, no duda en diagnosticarle paranoia religiosa, pues *la imitación de Cristo* lleva hoy en día al manicomio.

Y cuando el 'yo' señala al profesor que las voces que escucha no lo persiguen, sino que acude a ellas de acuerdo con el 'método intuitivo', pareciera que tal neologismo solo confirma su enfermedad. Por otra parte, la insistencia del 'yo' respecto de su salud demuestra que su estado es grave, ya que carece de consciencia de enfermedad.

Cuando lo llevan a la gran sala de enfermos, advierte que su vecino de la izquierda yace inmóvil y su rostro parece petrificado, mientras que el de la derecha parece tener un cerebro que pierde peso y volumen. El vecino de la derecha simboliza su pensar y el de la izquierda su sentir, y debido a que el 'yo' es sobre todo pensador, su sentir es más bajo. Pero, asimismo, su pensar está ahora desatendido, pues dio el paso hacia lo inusitado, hacia lo inconsciente merced a este camino que de la devoción moderada pasó a la irrupción anabaptista.

La *Imitación de Cristo*, el haberse dejado llevar por su método intuitivo, lo ha hecho romper con lo cotidiano:

> *"Si atraviesas la más cotidiana de todas las paredes, entonces el caos ingresa como una avasallante corriente"* (p. 295).

Pero el caos no es informe, sino que se refiere a los muertos, es decir, a las masas de muertos que viven en nosotros, masas de muertos de la historia humana, cortejos

de espíritus no redimidos. Ellos nos acosan con sus anhelos no satisfechos y, aunque no lo advirtamos, influyen en nuestras vidas, en nuestras decisiones y aun en nuestras intenciones. Por cierto, de entre todos ellos, se destacan los cristianos, de naturaleza poco común y noble, pero que, sin embargo, olvidaron vivir según sus instintos animales. Es necesario incorporar lo animal, pues en caso contrario se vive unilateralmente y se trata al prójimo como a aquél.

En sus seminarios *Visiones* Jung señaló:

> *"Somos prejuiciosos en lo que concierne a los animales. La gente no me entiende cuando les digo que deberían familiarizarse con su parte animal o asimilarse a ellos. Creen que los animales siempre saltan por encima de los muros y siembran el caos por la ciudad. Por el contrario, los animales son un ciudadano decente en la naturaleza. Son piadosos, siguen su camino con bella regularidad, no hacen nada extravagante. Solo el hombre es extravagante. Por eso, si asimilas el carácter del animal, entonces te conviertes en un ciudadano especialmente fiel a la ley, vas muy lento, te vuelves muy razonable en tus modales, en tanto que seas capaz de lograrlo".*[69]

Pero abrir las puertas a los muertos es una labor solitaria que se realiza de noche y en secreto, mientras se mantiene la relación con la vida durante el día.

Para poder dar un paso más allá del cristianismo, es menester dar primero un paso atrás e ir hacia la parte animal. Solo así es posible aspirar a no ser cristiano, pero ser capaz de 'ser Cristo', entendido como aquel que ha integrado los opuestos. Mas la redención de lo cristiano en uno es inseparable de los cristianos muertos no redimidos, pues ellos habitan en nosotros. Por cierto, esto anticipa la enseñanza que se impartirá a los muertos en *Escrutinios*, pues allí se realizará lo que aquí solo se sugiere.

A esta altura, el *Liber Novus* consigna una imagen (imagen 105 de *ELR*) que Jung reprodujo anónimamente en 1929, en su *Comentario a El secreto de la flor de oro*. Sin duda, se trata de un mándala que intenta contener los opuestos que se encuentran en tensión, como el lector puede apreciar en nuestra descripción consignada en la "Introducción" de esta "Segunda Parte".

Los muertos padecen de su imperfección, pues no pudieron hallar la tranquilidad en Cristo; llevan el peso de la culpa, pues no pudieron salvarse con la ley del

amor. Y nosotros somos ciegos y vivimos en la superficie mientras no nos encarguemos de los muertos. No importa que no se crea en la inmortalidad del alma, el hecho es que, de algún modo, los muertos viven en nosotros y claman por su redención. Y mientras no lo hagamos prevalecerá todo lo que se opone a la ley del amor. Pues es menester abrazar el contrasentido para lograr una verdadera redención.

El camino es avanzar por el camino indefinido, sin búsqueda de protección:

> *"Acepté el caos y a la noche siguiente se me presentó mi alma"* (p. 297).

## Cap. xvi - Nox tertia
*18 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo'- profesor-psiquiatra - loco.
Síntesis: El 'yo' ahonda en el caos de la locura dialogando con un personaje singular que encarna el sinsentido. El desafío es unir lo que está separado, sosteniéndose en la duda solo seguirse a sí mismo. Una imagen del árbol al final resume el capítulo.

El alma le pide que haga silencio para poder escuchar y le murmura palabras inquietantes acerca de la aceptación de su locura, una locura que él ha reconocido, pero que debe vivir para que se transforme en luz.

Y aunque el 'yo' manifiesta su desacuerdo respecto de la necesidad de aceptar la locura, advierte que se encuentra en un manicomio y es víctima del caos que surge cuando todos los diques se rompen.

Un 'loco' se presenta como un Nietzsche-Cristo predestinado para redimir el mundo y le narra su delirio. El director del manicomio es el Diablo que tiene en su poder a la Madre de Dios —con la cual él mismo hubiera debido casarse— y cada atardecer engendra con ella un hijo que luego los diablos asesinan cruelmente al amanecer. Por cierto, el 'yo' considera esto pura mitología, pero no hay duda de que es la expresión del oleaje de la locura que se asume. Y no deja de ser significativo que el 'loco' se considere Nietzsche-Cristo, es decir, la unión caótica del profeta cristiano y del profeta de este tiempo. Es decir, en el sinsentido de la locura intenta unirse aquello que en la superficie está separado. Por cierto, la verdadera unión requiere de

un movimiento más profundo, pero no puede obviar la asunción de la locura como tal. En todo caso, no hay caminos prefijados, y el camino se hace al andar. Ahora bien, así como Cristo supo que Él era el camino, la verdad y la vida, el 'yo' sabe ahora que el caos es el camino que debe sobrevenir a los hombres. Y por ello, Dios, el Dios venidero no se encarna, no es Espíritu que se hace carne, sino que es el Espíritu que nace en el seno del hombre.[70] Pero ahora es el espíritu el que debe someterse a la santificación y no la carne.

> *"Así como Cristo atormentó la carne mediante el espíritu, así atormentará el Dios de este tiempo al espíritu mediante la carne"* (p. 299).

Para llegar a ello debe tenerse en cuenta que lo ínfimo es la fuente de la gracia. Nada de lo oscuro debe escatimarse y el espíritu sufrirá tormentos sin que nadie lo mitigue ni lo asista. Eso quiso decir Cristo de sí mismo cuando anunció que no traía la paz, sino la espada (Mateo 10, 34).

Lo ínfimo aparece siempre junto a lo más Alto, como los ladrones a cada lado de la cruz de Cristo. Solo que uno de ellos ascendió al Cielo y el otro descendió al Infierno y aún no sabemos el alcance de uno y otro destino. En *Respuesta a Job,* Jung señaló en relación con Cristo en la Cruz:

> *"Esta parábola se ve completada por la de los dos ladrones, de los cuales el uno irá al infierno y el otro entrará en el paraíso. Es imposible figurarse una representación más acertada del carácter antitético propio del símbolo central del cristianismo".*[71]

La imagen 113 que aquí se consigna, realizada en abril de 1919, es la del hijo divino, Phanes, y significa la perfección de una larga senda. De algún modo, anticipa la realización de lo que aquí se gesta; así, se puede observar el árbol de la vida con raíces en el infierno y copa en el cielo. Ya no hay diferencias, y el árbol crece de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, y conoce el camino hacia la redención. Por ello le dice que debe volver a unir lo bueno y lo malo, porque lo ha separado para aspirar solo a lo bueno; y lo rechazado, lo negado, lo ha dejado sin el alimento de la profundidad. Decían los antiguos que luego del pecado de Adán el árbol del Paraíso se secó.

Para salvaguardar la vida es menester no separar tajantemente lo bueno de lo

malo. Así como puede verse en el árbol, en el crecimiento están ambos unidos, y para que ello sea posible, es menester mantenerse calmo en la gran duda:

> *"El fuerte tiene dudas, pero la duda tiene al débil"* (p. 302).

## Cap. XVII – Nox quarta

*19 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – cocinera – bibliotecario – Amfortas – Kundry – Klingsor – Parsifal. Síntesis: El 'yo' despierta de su sueño de incubación en la cocina. Al salir se encuentra con una escena paródica: la cocinera (Kundry), el bibliotecario (Amfortas) y el propio 'yo' (Klingsor y Parsifal) representan la historia tradicional, pero banalizada.

Al terminar la noche, su alma le dice con voz nítida que se han de construir vías fáciles para conducir de un polo a otro; la tarea es lograr una mediación entre los opuestos.

Abre los ojos, y la cocinera —allí presente— le dice que durmió más de una hora. El 'yo' se pregunta si la cocina no es el 'reino de las Madres',[72] es decir, aquel lugar primordial en donde se gestan todas las cosas. Jung señaló que el 'reino de las Madres' simboliza el aspecto creativo de lo inconsciente.[73]

Así, abre el libro y lee el capítulo XXI de la *Imitación de Cristo*:

> *"Sobre todo y en todo, alma mía, busca siempre tu calma en el Señor, pues Él es la calma eterna de todos los santos"*[74] (p. 302).

La imagen 115 de el *Liber Novus* representa a un hombre con cabeza animal y sombrero. Y el epígrafe dice: *"Éste es el oro material en el cual habita la sombra de Dios"*.

La cocinera le informa que trabaja para el bibliotecario, un hombre de paladar muy fino. Finalmente, cuando devuelve el libro al bibliotecario le pregunta si alguna vez tuvo un sueño de incubación en su cocina. Por cierto, el bibliotecario se sorprende, pues nunca tuvo una idea tan singular.

Este pasaje merece una reflexión. El bibliotecario se ha mostrado hasta ahora

como el representante de un escepticismo contemporáneo, un cientificismo incapaz de abrirse al misterio. Solo puede responder desde la razón, pero ignora que existen procesos psíquicos por los cuales es posible dar cuenta de una realidad más plena. Por ello, ni siquiera es capaz de saber que en su cocina es posible incubar, concentrar la energía psíquica y así lograr una transformación. Más aún, tampoco comprende que por no admitir este proceso, por no cultivar esta posibilidad, está inconscientemente hechizado por su cocinera.

Ello parece explicar que al salir de la biblioteca, de algún modo estos aspectos aparezcan bajo la forma de una parodia.

Cuando sale de la biblioteca desemboca en una representación teatral paródica. En el jardín encantado de Klingsor se encuentran Amfortas y Kundry, extrañamente el bibliotecario y la cocinera, aunque a la luz de nuestra propuesta puede comprenderse que este bibliotecario (Amfortas) esté herido por el hechizo de su cocinera (Kundry). El hechizo se muestra en términos paródicos, pues él sufre de indigestión y ella está enojada y decepcionada. En realidad, el hechizo de la cocinera es el hechizo de la banalidad, 'de la buena mesa'. El bibliotecario (el racionalismo, la ciencia) y la cocinera (la devoción ingenua) son dos polos sin clara mediación consciente, a no ser por la cocina.

A la izquierda aparece Klingsor, con el cual el 'yo' parece identificarse, que sostiene la pluma del bibliotecario. Cuando aparece Parsifal —que curiosamente también es igual al 'yo'— Klingsor le arroja la pluma y Parsifal la atrapa impasible. Obviamente, es un remedo de la lanza que, en la historia tradicional, Klingsor arroja a Parsifal y este la toma. Luego la escena se transforma y el público, en ese caso nuevamente el mismo 'yo', participa del último acto; se trata del suplicio del Viernes Santo. Aparece Parsifal que depone sus armas, pero allí no está Gurnemarz para expiarlo y consagrarlo. Kundry está lejos, cubre su cabeza y ríe. El público —que en definitiva es el 'yo'— está absorto y se reconoce a sí mismo en Parsifal. Así, Klingsor primero y luego 'Parsifal-público' son el mismo 'yo'. Este 'yo' va con la camisa de penitente, hace sus baños lustrales, se viste de civil, se retira de la escena, se acerca a sí mismo que como público sigue arrodillado devotamente:

*"Me levanto a mí mismo del suelo y me vuelvo uno conmigo mismo"* (p. 303).

Es obvio que esta representación teatral es, en principio y desde el punto de vista

psicológico, un intento de integración de la psique, aunque su tono paródico sugiere que el proceso es superficial. Aquello que ocurrió en las profundidades de la psique, representado por el caos psíquico y la internación psiquiátrica, aparece como no asumido en el plano de la psique consciente. En otras palabras, el bibliotecario-cocinera representan —para limitarnos a un aspecto— la tensión superficial entre la ciencia (bibliotecario) y la religión devocional (cocinera) y, a la vez, entre el poder y el orden masculinos (Amfortas) y la fuerza vital instintiva (Kundry), que no dan cuenta del fondo oscuro de lo inconsciente que irrumpe como locura intentando compensar, para poder enlazar estos polos aparentemente irreconciliables.

Puede iluminar la cuestión la referencia que el propio Jung hace del Parsifal de Wagner en *Tipos psicológicos*, donde se lo presenta como un intento de solución de integración de opuestos —representados por el Graal y el poder de Klingsor— basado en la posesión de la lanza sagrada.

Consignamos parcialmente la interpretación de Jung:

> *"La dolencia consiste en la tensión de los opuestos de la santa lanza sagrada. Sometida al hechizo de Klingsor se encuentra Kundry, la fuerza vital instintiva, todavía natural, de que carece Amfortas. Parsifal redime la libido del estado de constante impulsividad; lo hace, de un lado, no sucumbiendo al poder, pero, de otro, estando también separado del Graal. Amfortas está junto al Graal y sufre de ello, porque no tiene lo otro. Parsifal no tiene ni lo uno ni lo otro, es 'nirdvandva', liberado de los opuestos, y por ello es también el redentor, el dispensador de la curación y de la renovada energía vital, el unificador de los opuestos, esto es, de lo claro, celestial, femenino, el Graal, y de lo oscuro, terrenal, masculino, la lanza".*[75]

Basta este breve pasaje para comprender algunos de los aspectos de la parodia y de nuestra incipiente interpretación. Por lo pronto, el bibliotecario (Amfortas) está hechizado por la fuerza instintiva representada por la cocinera, a la que solo le atribuye un valor externo, a saber, dotes culinarias. Pero en realidad, al estar desposeído por la fuerza instintiva, sufre y está desvitalizado. Mas el verdadero sufrimiento, la verdadera herida, consiste en estar cerca de la verdad (ciencia), pero lejos de una verdad que pueda vivirse (religión). En la cocina de la biblioteca, en el lugar más 'banal', está la posibilidad de incubar, abriéndose al contrasentido, al caos, aunque

manteniendo un punto de referencia. Parece comprenderse entonces, que el 'yo' se comporte como un Klingsor-Parsifal, aunque todavía se trate de un proceso mayormente inconsciente, poco integrado, pues bibliotecario y cocinera son contenidos de la personalidad total. Pero hay más: la escena termina con el Viernes Santo que, en este caso, no supone el descenso de Cristo a los infiernos, sino nuestro propio descenso, habiendo consumado a Cristo en nosotros. Por último, la presencia del público, identificado con el 'yo', parece aludir a que el desafío ulterior consiste en llevar todo ello a la vida cotidiana, al hombre común, al 'yo'.

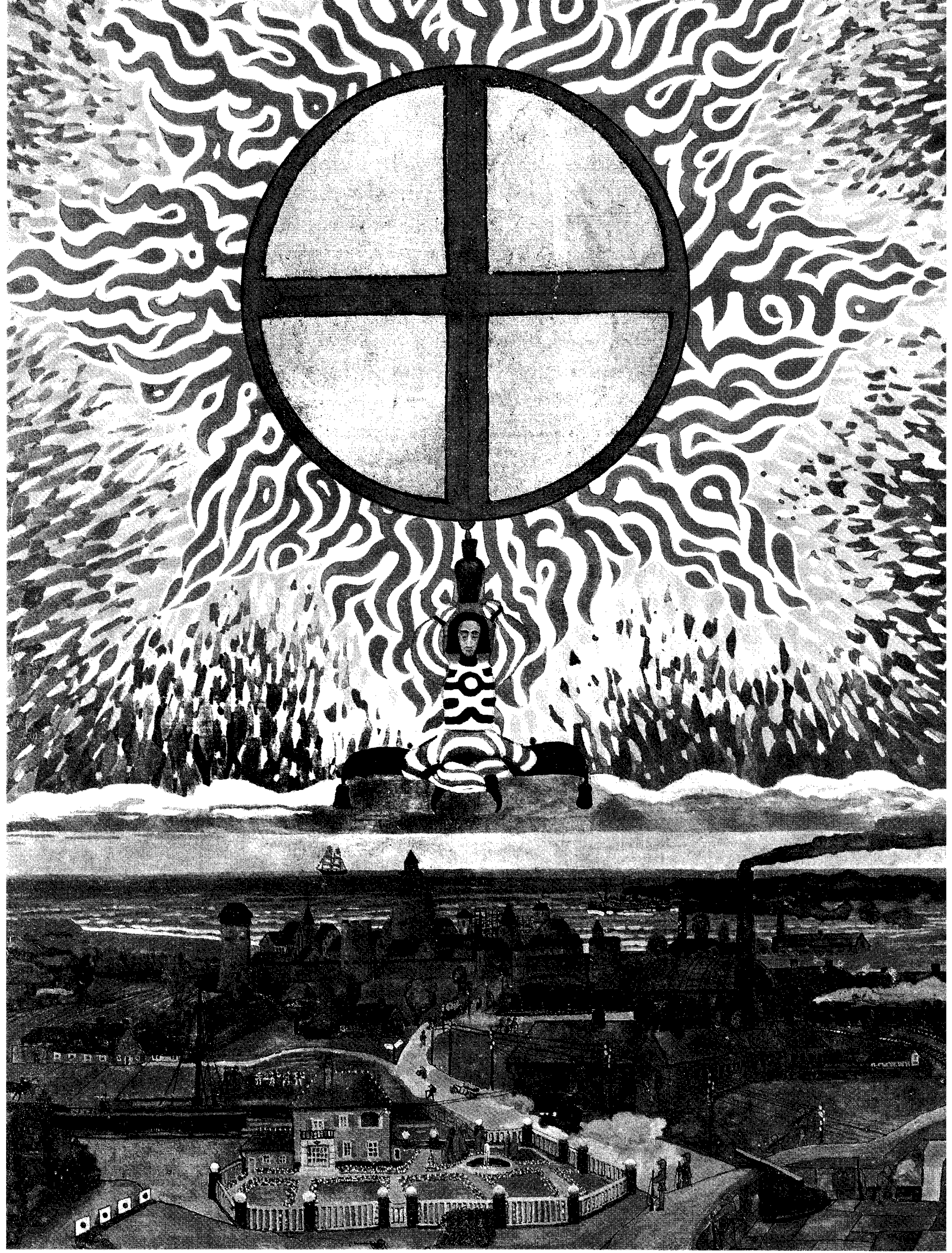
Todo esto se presenta en tono de burla, acaso porque para asumir el contrasentido es necesario burlarse de sí mismo y aceptar la duda y la oposición. En definitiva, nunca puede bastarnos lo uno, pues siempre está lo otro en nosotros. El crecimiento verdadero supone que el espíritu, mediante un gran padecimiento, conquista esa libertad que le permite aceptar lo otro a pesar de creer en lo uno.

Signo de esto es la capacidad de burlarse de sí mismo, que hace que caiga la divinidad y la heroicidad en uno y se pueda ser completamente humano. Los dones tampoco son nuestros, sino algo externo, pues la esencia del hombre nada tiene que ver con el don.

Aún pesa la noche que está llena de extrañezas [imagen 117].[76] Hay un fuego no extinguido, brasas incandescentes y la aceptación de ese magma es la aceptación de la vida indivisa. El desafío es darle voz y vida a aquello que parece muerto y le falta el calor necesario para que se exprese. Los antiguos sabían que era menester entregar el calor y el corazón a los muertos y a lo oculto para que las cosas ocurrieran.[77]

Así, en nuestros tiempos, el Viernes Santo —como dijimos— requiere que consumemos a Cristo y descendamos al Infierno, pero esta vez para unir lo separado. El 'yo' reconoce que su identidad es donde no es, por ello asume las identidades que se dan en la profundidad de la psique, pero no las toma como propias, sino que se mantiene pequeño y espectador. Tal es el significado del final de la parodia, cuando luego de 'ser' Parsifal se purifica, se cambia de ropa y se une con el 'yo' que está orando y observando el espectáculo. Por eso el 'yo' ya sabe que su verdad no es él mismo, es decir, el 'yo', sino la identidad que se manifiesta en múltiples nombres; aunque para dar cuenta de ello no debe identificarse con ninguno.

En la imagen 119 de *El libro rojo* puede verse que un hombre (según parece el mismo que lo ayudó a matar a Sigfrido) clava una espada al monstruo que se comió el Sol, Atmavictu, el de múltiples identidades.[78]



Asumida, en buena medida, la sombra, se abren los caminos de lo primordial y en lo primordial se abre lo futuro. La tierra entrega nuevamente sus frutos ocultos, y todo está previsto para recibir las profecías.[79]

## 5. Noveno momento: De la magia al sacrificio (caps. xviii–xx)

Se develan las tres profecías: el lamento de la guerra, la oscuridad de la magia y el regalo de la religión (cap. xviii). Al 'yo' se le torna consciente su limitación y debilidad, y así recibe de su alma 'el don de la magia' (cap. xix) que requiere el sacrificio del consuelo, es decir, la labor valiente, descarnada y solitaria con uno mismo. El paso de la magia negra a la blanca está vinculado al sacrificio de la cruz (cap. xx), en definitiva, al camino que requiere del autosacrificio que lleva a parir lo antiguo que vuelve renovado.

Para poder crear y encontrar el camino que lo libere de la presión del destino, y que le descubra lo que no puede imaginarse, se dirige a la casa de un gran mago.

### Cap. xviii – Las tres profecías

*22 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – alma.
Síntesis: El alma ofrece entregarle los más variados 'bienes' al 'yo'. Como no puede recibir tal cantidad de cosas le ofrece las tres profecías: guerra, magia, religión. Pero comprender esto requiere conocerse y despojarse.

A partir de esa oscuridad surge el alma, que le pregunta si quiere aceptar los bienes que le trae:

> *"Yo: 'Quiero aceptar lo que das. No me corresponde a mí el derecho a juzgar y rechazar'"* (p. 306).

Y el alma encuentra los más variados bienes de la cultura en su etapa más arcaica y los hechos más potentes del pasado. Bienes y hechos que, en realidad, fueron también portadores de muchos males; por ejemplo, armas o todo lo que queda en el campo de batalla, la superstición tramada por la antigüedad, la traición, la guerra, epidemias, catástrofes, tesoros, libros de sabiduría, cantos, las historias contadas a lo largo de miles de años...

Así, el 'yo' reconoce que esa enorme masa de bienes es, de por sí, un mundo; por ende, no está capacitado para abarcar tal extensión y debe restringirse.
No obstante comprende que ello le dio tres cosas:

> "*...el lamento de la guerra, la oscuridad de la magia y el regalo de la religión*" (p. 306).

Y el alma le dice que debe comprender que esas tres cosas tienen relación entre sí, pues ellas son las que desencadenan el caos pero también las que le dan sentido.

Por cierto, puede comprenderse cómo se engarzan estas tres profecías, según ya señalamos en la "Primera Parte"; la guerra es la sombra que debe ser asumida, la magia es la comprensión de lo incomprensible, de esa no dualidad que opera en nuestro interior y que permite abrazar la realidad, y la religión surge del sacrificio que descubre la imagen de Dios en el suprasentido. Por otra parte, estas afirmaciones son meras aproximaciones, destellos de un camino que recién está transitándose.

Por ello, el texto advierte que el pensamiento no logra comprender el alcance de estas profecías, no puede abarcar lo monstruoso ni concebir la extensión de lo venidero. La clave está en volver a lo pequeño, a mi pequeña realidad.

Es desmedido querer dominarlo todo, querer dar significaciones e interpretaciones. La tarea es conocerse; el límite de un conocedor es conocerse a sí mismo. Es menester despojarse, desnudarse; tal es la pobreza de espíritu que debe cultivarse. Y eso supone aceptar dioses y diablos tal como se dan, sin restringirse o sin sostener su realidad.

En la imagen 125 puede observarse un hombre sosteniendo un cántaro sobre su cabeza. Por encima hay un círculo con una cruz en su interior y rodeado de un gran fulgor. Debajo hay una ciudad portuaria. Según señala Shamdasani, la escena del paisaje se inspira en aquella que Jung se imaginó cuando era niño. La Alsacia se hundía en el agua, Basilea era una ciudad portuaria con barcos, una torre medieval y un bastión con cañones y soldados.[80] Ahora bien, la imagen parece referirse al anuncio de

las tres profecías: la guerra y la *complexio oppositorum* 'cósmica' representada por ese mándala y a la que invita el espíritu de la profundidad. El personaje parece ser el mismo que en la imagen 123, es decir, el fundidor del agua, solo que aquí está recogiendo de lo Alto.

## Cap. xix - El don de la magia

*23 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' - alma.
Síntesis: El alma le entrega la vara-serpiente mágica y le enseña que la magia requiere del sacrificio del consuelo, del consuelo que se da y del que se recibe.

El alma le anuncia que el tintineo que oye en el oído izquierdo es la desdicha y le ordena que extienda sus manos y reciba lo que le llega. El 'yo' obedece y trata de entender si lo que se le entrega es una vara o una serpiente o, tal vez, una vara negra con forma de serpiente, y pregunta si acaso no es como una vara mágica, lo que es confirmado por el alma.

Y esta le enseña que la magia, contra lo que el 'yo' cree, requiere de un sacrificio, del sacrificio del consuelo, tanto del que se da como del que se recibe.

La imagen 127, que Jung terminó el 9 de febrero de 1921 —que consiste en un círculo dividido por una cruz en cuatro partes, ocupadas, respectivamente, por un faquir, un hombre sacrificado, un árbol talado y un toro sacrificado— es la rueda de las funciones y representa el sacrificio que exige la integración. La relación amorosa es la que mejor expresa ese sacrificio requerido, y de allí la inscripción "*Amor triumphat*".[81]

Al 'yo' le cuesta creer que valga la pena perder esa parte de humanidad que se refleja en el consuelo por la magia. Lo consumen aún prejuicios racionalistas, pero el alma le insinúa que, en lo profundo, cree en la magia. Sin embargo, para hacerlo debe superar la ciencia en aras de la magia, lo cual le resulta siniestro y amenazante. El 'yo' acepta la vara negra, porque es lo primero que le dio la oscuridad. Por ello, dice que quiere recibirla de rodillas, aunque siente el frío y la pesadez que simboliza su forma, y toda la oscuridad que contiene, que es la de mundos anteriores y futuros, pero también es la totalidad de la "*...misteriosa fuerza creadora*" (p. 308).

Finalmente, el 'yo' alberga a la vara negra en su corazón; allí se instala su tensión estremecedora como el acero y fría como la muerte. Pero el alma le advierte que no se impaciente, pues el 'yo' siente que algo debe quebrantar esa insoportable tensión que le trajo la vara, que debe inclinarse ante poderes desconocidos y así consagrar un altar a todo Dios ignoto. La vara, su acero negro, le da una fuerza misteriosa, acaso inhumana.

Se trata de soportar los enigmas y la oscuridad de los abismos sobre los cuales hay puentes. Pero la misión es proteger los enigmas, embarazarse de ellos, y así se lleva el futuro. Pareciera que así se hace presente el futuro, como una tensión insoportable, pues algo muy grande debe irrumpir en algo muy pequeño.

Y no es posible buscar ayuda, ni consuelo. Pues ese camino es propio y nadie vendrá a socorrer.

El poder del camino es grande y, quizá, esa sea su naturaleza mágica, pues en el camino se unen las fuerzas de lo Bajo y de lo Alto. La magia opera primero en uno mismo, pero solo se traslada a los otros cuando el 'yo' no se resiste a ella. Cabe preguntarse, ¿cuál es la materia que se trabaja en la magia? Más adelante el texto aclara que hubo de desenterrar las viejas runas, pues las palabras devinieron sombras. La materia parece ser la raíz de todos los pensamientos y de los actos humanos, en definitiva, es la psique.

Y así, en el texto se recitan dos grupos de encantamientos: el primero une, enlaza, cura; y el segundo separa, desata, no cura. Se utiliza aquí el tradicional método de ligar y desligar, propio de la magia tradicional.

Comparemos algunos pasajes de esos de grupos de encantamientos:

En el primero leemos:

*"Lo alto es poderoso,*
*Lo bajo es poderoso,*
*Doble poder hay en lo Uno.*
*(...)"*
(p. 309).

En el segundo:

*"¡Qué dulce, qué amargo*
*Sabe él!*
*Lo inferior es débil,*
*Lo superior es débil,*
*Doble devino*
*La forma de lo Uno.*
*(...)"*
(p. 309).

En el primer grupo leemos:

*"Los vientos intermedios ligan lo crucificado.*
*Los polos se unen mediante los polos intermedios.*
*(...)"*
(p. 309).

En el segundo grupo leemos:

*"Los polos lejanos están separados,*
*por los polos intermedios.*
*(...)"*
(p. 310).

¿Qué significan? El primer grupo de encantamientos comienza ligando, uniendo las fuerzas poderosas, mientras que el segundo separa. En el primero hay poder, unión y mediación entre los polos. En el segundo hay debilidad, dualidad, separación de polos.

¿A qué se debe esto? Pues pareciera que la clave se encuentra en el hecho de que el primer conjunto de encantamientos concentran el poder, la fuerza, pues unen los opuestos, pero para que ello no sea poseído por el 'yo'; en definitiva, para evitar lo que psicológicamente podría llamarse 'inflación', es menester que el 'yo' desligue, se libere, se burle.

Así, antes del segundo grupo de encantamientos, leemos:

> *"Pero en virtud de los hombres renuncio a ser un redentor. Ahora mi pócima ha alcanzado su cocción. No me mezclé a mí mismo con la pócima, sino que corté un pedazo de humanidad y observé que éste clarificó la turbia pócima espumante"* (p. 310).

Lo dicho permite comprender el último encantamiento de cada grupo.

En el primero leemos:

> *"Un solitario cuece pócimas curativas,*
> *Ofrece a los cuatro vientos.*
> *Saluda a las estrellas y toca la tierra.*
> *Sostiene algo luminoso en sus manos"* (p. 309).

En el segundo:

> *"Despunta el día y el lejano sol sobre las nubes.*
> *Ningún solitario cuece pócimas curativas.*
> *Los cuatro vientos soplan y se ríen de su ofrenda.*
> *Y él se burla de los cuatro vientos*
> *Ha visto las estrellas y tocado la tierra.*
> *Por eso su mano encierra algo luminoso y su sombra ha crecido hasta el Cielo"* (p. 310).

### Cap. XX – El camino de la cruz
*27 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' – serpiente – pájaro.
Síntesis: La serpiente negra repta dentro del cuerpo del crucificado y sale blanca. Necesidad de abrirse al símbolo y a la totalidad de la vida.

De alguna manera el camino de la cruz sugiere el paso de la magia a la religión o su paso previo, el de la magia negra a la magia blanca, pues la magia aún debe ser ahon-

dada o asumida en plenitud. Para ello, es menester transformar la magia negra en blanca, como de hecho puede leerse en la nota al margen que el propio Jung escribió el 25 de febrero de 1923: *"La transformación de la magia negra en magia blanca".* Por cierto, ese paso requiere del sacrificio, de la entrega, que se refleja en el camino de la cruz. Este capítulo comienza con una extraña visión de la serpiente negra enroscándose en la cruz, reptando dentro del cuerpo crucificado y apareciendo, blanca, por su boca. Luego continúa formando una especie de diadema de luz sobre su cabeza a la vez que sube el brillante Sol en el Este, y mientras él la mira, confundido, un pájaro blanco baja sobre su hombro, diciéndole que le permita a cada cosa el tiempo para crecer y devenir.

Si el camino conduce a través del crucificado, cabe preguntarse de qué se trata. Algunos puntos lo resumen.

En primer lugar, el crucificado es aquel que decide vivir, asumir su propia vida, es decir, la totalidad de su vida, incluida su más terrible y repugnante oscuridad.

En segundo lugar, quien va hacia sí mismo, desciende. Es menester reconocer lo ínfimo en uno, pues si se proclama en voz alta el poder y la grandeza, es porque todo se está desvaneciendo bajo los pies.

En tercer lugar, para ascender sobre sí mismo, es menester apuntarse con el arma más peligrosa. Es menester abocarse a hacer el sacrificio sin miramientos.

En cuarto lugar, el sacrificio es uno mismo, ésa es la comida sacrificial más exquisita que pueda ofrecerse.

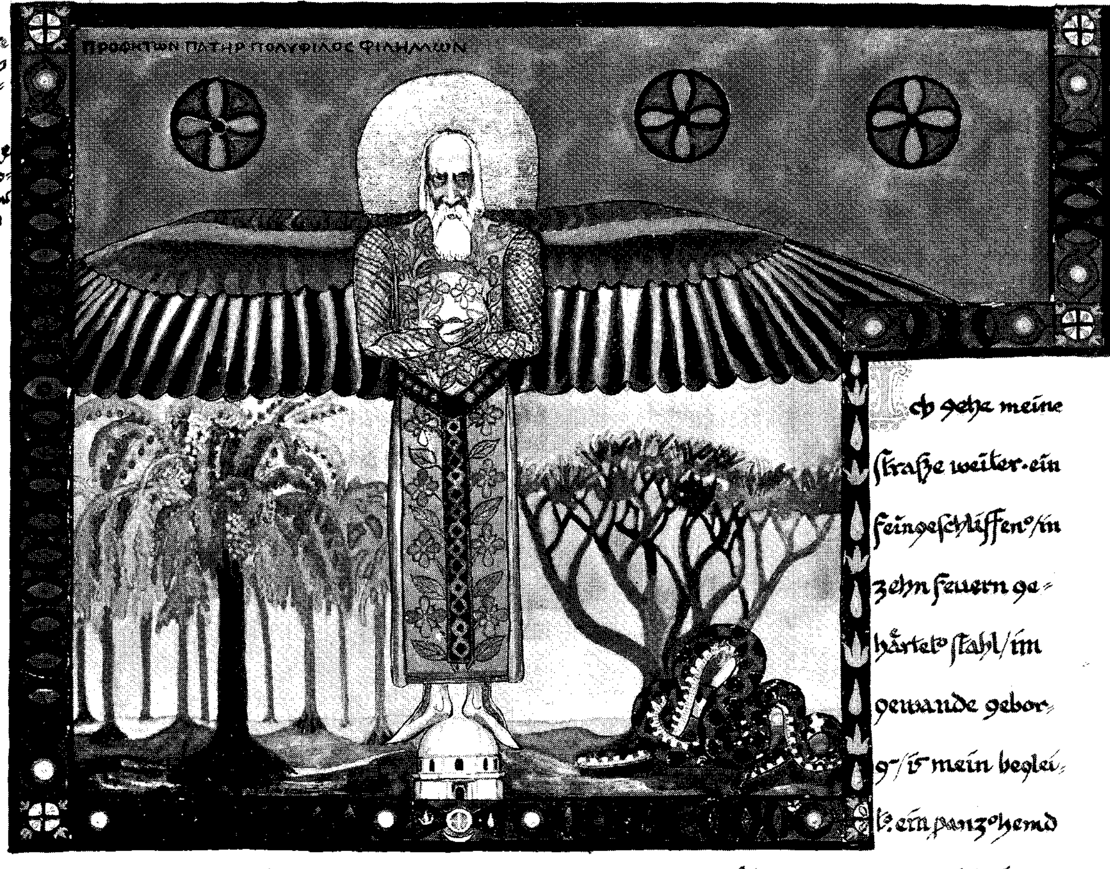
En quinto lugar, si la codicia consume es porque nada había para resistir.

En sexto lugar, es necesario que de la boca salga el símbolo y no el signo, porque el signo no significa nada y el símbolo significa todo. La libertad externa puede darse a través de una fuerte acción, pero la libertad interior solo se crea mediante el símbolo. Aceptar el símbolo es abrirse a lo que hasta entonces no se sabía; es como si se abriera una puerta que conduce a un nuevo cuarto del que hasta entonces no se sabía nada.

En séptimo lugar, el símbolo no es la palabra que se pronuncia, sino que asciende desde la profundidad del sí-mismo y se posa sobre la lengua.

Por la mañana, esto es, con la consciencia atenta al despuntar de sí misma, sale el Sol, la palabra simbólica, pero se la suele asesinar insensiblemente sin sospechar que es el redentor.

ad gita
everthe
of the law
ase of ini-
put forth
he rescue
and for the
f the evildo-
stablishment
am born
e.




Ich gehe meine straße weiter. ein feingeschliffen° / in zehn feuern gehärtet° stahl / im gewande geborg- / i' mein begleit° ein panz°hemd liegt mir um die brust / heiml' unt° d- mantel getrag-. üb° nacht gewañ i' die schlang- lieb / i' habe ihr rätsel errath-. i' setze mi' z' ihn- auf die heiß- steine am wege. i' weiß sie listig v- grausam z' fang- / jene kalt- teufel / die d- ahnungslos- in die ferse stech-. i' bin ihr freund geword- v- blase ihn- eine mildtönende flöte. meine höhle ab° schmücke i' mit ihr- schillernd- häut-. wie i' so mein- weg- dahinschritt / da kam i' z' ein- röthlich- fels- / darauf lag eine große buntschillernde schlange. da i' nun beim groß- ΦΙΛΗΜΩΝ die magie gelernt hatte / so holte i' meine flöte hervor v- blies ihr ein süß- zauberlied vor / daß sie glaub- machte / sie sei meine seele. als sie genügend bezaubert war /

Para comenzar, es menester un estado de quietud del entendimiento y de la voluntad; un estado de quietud que exige una espera ciega y un dudar a tientas.

La respuesta será siempre algo antiquísimo que se recrea; se trata de dar a luz lo viejo en una época nueva; ésa es la buena nueva, la profecía, pues lo viejo requiere de una renovación.

Hasta aquí pueden avizorarse los principios que rigen una renovación, es decir, el Dios de lo venidero. Cabe preguntarse cómo puede realizarse esto, cómo puede crearse el futuro sin que sea algo predeterminado, fosilizado, sin que sea una repetición. Si se fuerza el futuro no es verdadera creación y si no se participa en la creación se es víctima de leyes de las cuales me hago víctima. ¿Cómo se crea el futuro?

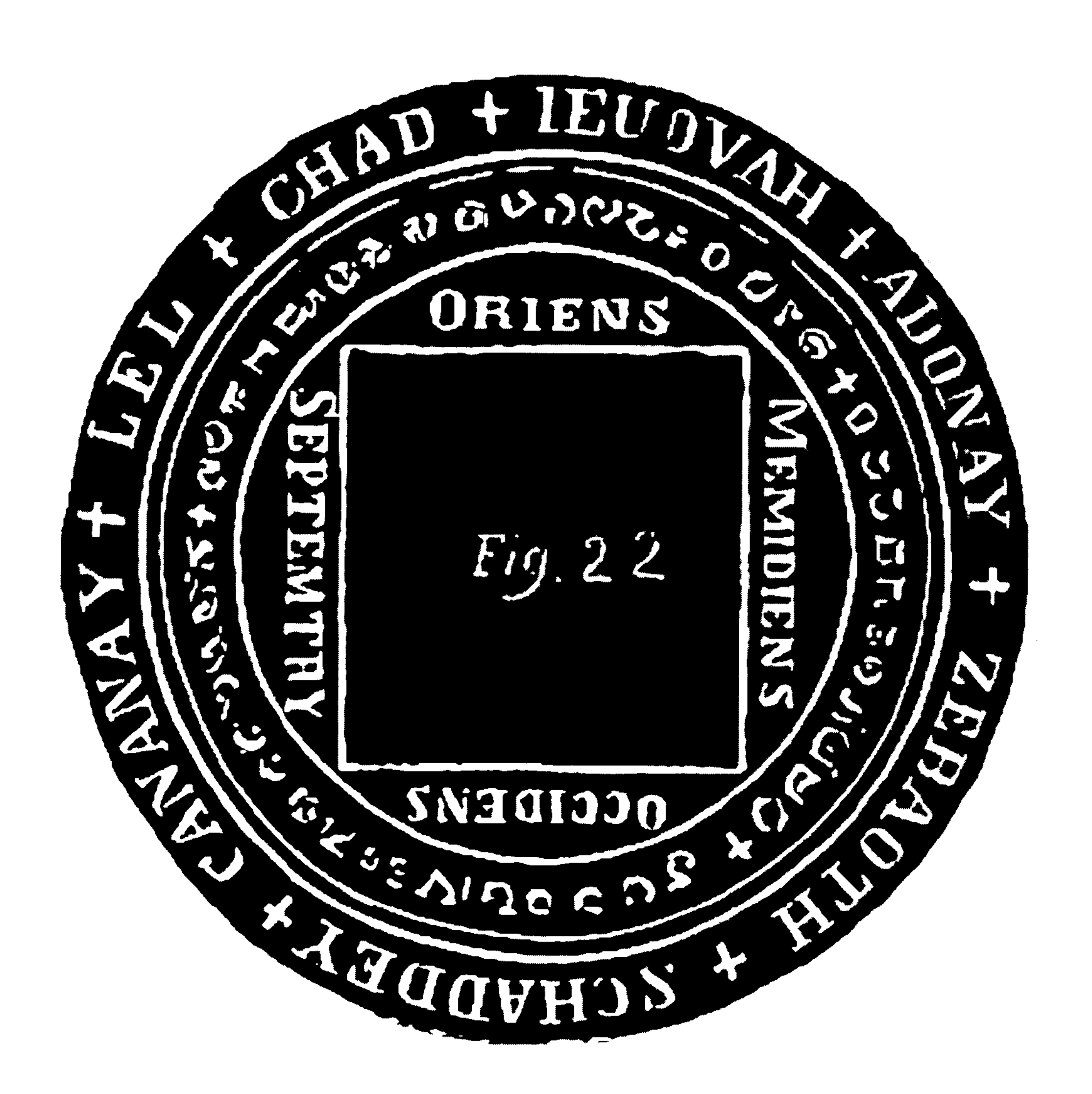
Pues la respuesta está en la magia. Por eso el 'yo' se dirige a tierras lejanas donde habita un gran mago de cuya reputación ya había oído.

## 6. Décimo momento: El mago
(Cap. xxi)

En este extenso capítulo que se ha dividido en ocho apartados, el 'yo' de Jung, no solo aprende aquello que no puede ser aprendido y comprende lo incompresible, es decir, la magia, sino que la ejerce y así logra unir poderes contrapuestos de su alma. Por cierto, el proceso que se describe es circunvalante y necesariamente inacabado. La conciliación de los opuestos es un proceso tan vital como interminable y su manifestación más terrible es la del bien y el mal. Describimos aquí los grandes tramos de este singular trayecto simbólico, desde el punto de vista temático y dramático, omitiendo un sinnúmero de matices.

El 'yo' se encontrará aquí con el mago, quien lo hará ingresar en el mundo de la magia. Desde el punto de vista de la historia espiritual de Occidente, la magia, más allá de sus deformaciones, recoge buena parte de ese paganismo no asumido en Occidente. Así lo entendía Jung en *Tipos psicológicos*:

> *"El mago ha preservado un trozo de paganismo primordial, él mismo posee una esencia en sí que no ha sido alcanzada por la escisión cristiana, es decir, tiene acceso a lo inconsciente que todavía es pagano, donde todavía los opuestos yacen juntos en*




Sellos del *Sexto y séptimo libros de Moisés.*

*ingenuidad originaria, que más allá de toda pecaminosidad, pero asimilada en la vida consciente, es apta de producir el mal tanto como el bien con la misma fuerza originaria y por eso demoníacamente efectiva. [...] Por eso, es tanto un corruptor como un redentor [...] Por eso esta figura es sobre todo adecuada para convertirse en el símbolo portador para el intento de unificación".*[82]

Para facilitar la identificación de los temas, hemos adjudicado títulos a los respectivos apartados que no figuran en el *Liber Novus*.

{1} *Filemón y el ingreso en la magia*
*27 enero 1914*

Personajes: 'Yo' – Filemón – Baucis – grupo de gente.
Síntesis: El 'yo' se encuentra con Filemón que al principio parece un simple anciano ya débil. Luego de insistirle, Filemón accede a hablarle sobre la magia. El 'yo' se retira con algo de desconcierto.

El 'yo' se encuentra con Filemón, un mago que vive en un apacible retiro junto con su esposa Baucis. Es evidente, como ya dijimos, que no se trata de un mago común; lo atestiguan la vara mágica y los libros herméticos y cabalísticos que yacen, aparentemente olvidados, pero a primera vista pareciera que este anciano ya ha perdido su conexión con lo 'numinoso'; es decir, que ya no manifiesta esa potencia de antaño. Sin embargo, poco a poco, la potencia de su mensaje se irá develando al yo, primero a lo largo de todo el capítulo, y luego en *Escrutinios*.

La vara mágica yace en un armario junto con el *Sexto y séptimo libros de Moisés* y la 'sabiduría' de Hermes Trismegisto, es decir, su obra comprendida en sus fuentes tal como sugiere el hecho de que su nombre aparezca escrito en griego. La referencia a los libros de Hermes Trismegisto, el Hermes greco-egipcio bajo cuyo patronazgo se desarrollaron las ciencias ocultas, indica claramente que se trata de quien se remite o se ha remitido a las fuentes más altas de un saber ya olvidado o preterido. Por otra parte, la mención de ese otro libro, el *Sexto y séptimo libros de Moisés*, un texto pseudo-cabalístico tardío y espurio, remite a una 'magia demónica',[83] que consiste en la utilización de sellos para la invocación o el conjuro de ángeles y fuerzas planetarias.

El texto, pretendidamente antiguo, a diferencia de sus propias fuentes, alude a una magia vulgar, a fórmulas decadentes que han perdido su conexión con las auténticas palabras de fuerza. Pero allí está la vara mágica olvidada. ¿Será que Filemón está inactivo, que su retiro indica una detención de un proceso de crecimiento? O, por el contrario... ¿no será que la magia, en su dimensión más profunda trasciende textos e instrumentos?

Inicialmente, Filemón ya le da a entender al 'yo' —de un modo paradójico— que la magia consiste en que lo 'no comprendido' se torne comprensible de un modo no comprensible y, por ende, que puede enseñarse el camino a ella, pero no la magia como tal. La magia carece de leyes, pero despierta en esa soledad necesaria para ser uno mismo, en esa quietud que lleva a la incertidumbre y en la que afloran los poderes opuestos que deben ser mantenidos en matrimonio.

Del diálogo sutil y escurridizo entre Filemón y el 'yo', van surgiendo, de las palabras del mago, ciertos principios que caracterizan a la magia y que podemos resumir brevemente así:

a. La magia opera mediante la simpatía.

b. Es innata, lo cual sugiere que es un reconocimiento y una puesta en movimiento de la naturaleza humana o de aquello más que humano que se da en el hombre.

c. Se aprende cuando se va más allá de la razón y de las palabras.

d. Es incognoscible: *"...la magia es lo negativo de lo que se puede conocer".*

e. No hay absolutamente nada que entender en la magia.

Fuera de la simpatía, que es el reconocido principio universal de la magia, ¿cómo pueden abordarse estas extrañas afirmaciones de Filemón? Acaso podrían interpretarse de este modo:

La magia es innata porque es una potencia constitutiva, es la naturaleza misma del alma a la que solo es posible abrirse sin la mediación de la racionalidad, aceptando el carácter contradictorio de esa misma alma.

Por cierto, el 'yo' se va desconcertado, pero su desconcierto es necesario para incubar el mensaje. Y en su reflexión inspirada acerca de la personalidad de Filemón, se va develando el alcance de esas extrañas afirmaciones. Eso no significa que tales afirmaciones se puedan explicar, pero pareciera que su verdad se va incorporando paulatinamente en el yo. No debe olvidarse que Filemón es la personalidad profunda del 'yo', dicho en términos teóricos junguianos, su 'sí-mismo' y por ende, comprender a Filemón es comprenderse. Filemón es, sin duda, la personalidad contrapuesta —y, en algún sentido, complementaria— a Cristo, pues en ella se mantiene unido lo que en Cristo está separado. Es por este motivo que dice que Cristo, no solo en él mismo, sino en el ejemplo que daba a los otros, aparecía separado del mal; sin embargo, Filemón siente que en él están unidos tanto el bien como el mal.

Éste es el desafío de nuestra era, pues Cristo arrojó lo inferior al infierno y ahora, con el fin de la era de Piscis, lo separado retorna para ser unido.

Y, como ya se dijo, la extraña personalidad de Filemón ayuda a comprender la índole del modo de vida y de ser que lleva en esa dirección. Filemón tiene la sabiduría de las serpientes, es decir, la de las potencias ocultas que se manifiestan inicialmente como 'contrasentido'. Es una sabiduría fría, pero que sana en pequeñas dosis.

Filemón no devora a los otros ni se deja devorar, no enseña, no se inmiscuye en la vida de otros, no es un pastor tras las ovejas, no regala como Cristo. Y, por ello, vive solo y se tejen historias a su alrededor. Aunque parece un pagano, en realidad no es ni pagano ni cristiano, acaso porque asume y trasciende esas polaridades. Por ello, su propia naturaleza lo transforma en un anfitrión de los dioses: *"...padre de todas las verdades eternas"*.

Filemón es un verdadero amante, pero a diferencia de otros hombres ama su propia alma, aunque esto lo hace por amor a los hombres. Amándose a sí mismo, a su profundidad, no mueve a la obsecuencia o al vano discipulado, sino que irradia la fuerza de lo numinoso que estimula a ser discípulo de sí mismo.

Pareciera que Filemón puede ser solo una guía para los hombres, si no se lo toma de ejemplo, si no se lo toma como un profeta. Pero el modo cristiano habitual necesita de ello. Filemón, como una suerte de Merlín, ríe ante esta necedad de los hombres.[84] Pero esa risa parece más que nada dirigida a los muertos, sombra de la humanidad de la que Filemón es maestro y amigo. Y con ello se anticipa la enseñanza que, en *Escrutinios*, Filemón impartirá a los muertos. Filemón también conversa

con esa sombra azul que es Cristo, y aunque parece operar primariamente con los poderes serpentinos —como puede advertirse sobre todo al final de *Escrutinios*— reconoce en Cristo el poder de lo Alto. Por cierto, con tal gran tensión inconclusa —cuyo reconocimiento es el camino hacia su resolución— finalizará el *Liber Novus*. Filemón es el maestro que calla, que no enseña o que enseña en el silencio. Es el maestro que se oculta para que cada uno oiga su propia voz:

> *"Si la boca de los dioses calla, entonces cada uno puede escuchar su propia voz"* (p. 317).

Sin duda, se reitera aquí el mensaje apocalíptico central del *Liber Novus*; el Dios venidero se gesta en cada uno. Hay una nota marginal en inglés donde se cita el célebre pasaje del *Bhagavad Gītā* 4, 7 que señala que el 'avatar' (sáns. *avatāra*, descenso); es decir, la divinidad se encarna en momentos de iniquidad. En este texto habla Krishna, avatar de Vishnu:

> *"... siempre que declina la justicia y se incrementa la iniquidad, me manifiesto. / Para protección de los justos y destrucción de los perversos, para establecer la justicia, me manifiesto en las distintas épocas".*[85]

Pero Filemón es el profeta, el sabio que se hace presente en una engañosa envoltura, acaso para evitar que cada uno deje de buscar por sí mismo. Su presencia es ausente, inabordable, impide ser emulada. Por ello, es de venerarse su engañosa envoltura, que lo hace padre de todas las luces, aún de las malas. Esto permite comprender más claramente la figura de Abraxas en *El libro rojo*, según explicamos en el apéndice respectivo. Abraxas es el "Señor de este mundo", el Señor de los sapos, y sin embargo, es el más Alto, porque paradójicamente es el reconocimiento de esa oscuridad, de esa ambigüedad que nos domina, la que puede hacernos trascender de su esclavitud.

Pareciera que estas reflexiones visionarias sobre Filemón constituyen un aprendizaje sobre la magia, y así el 'yo' asume aspectos fundamentales de la personalidad de Filemón. De este modo, más con su vida que con sus palabras, Filemón le indica el camino hacia la magia. Y ello parece representarse de dos modos:

1. Porque sigue su camino protegido por una cota de malla alrededor del pecho, oculta bajo su ropa, lo cual evitará que la serpiente lo dañe.

2. Porque ya siente que puede develar el enigma de las serpientes, aunque de hecho, solo lo logre parcialmente.

Así, el 'yo' se convierte en amigo de las serpientes, las encanta y con esos medios hace creer a una gran serpiente iridiscente que es su amiga, en definitiva, que es su alma.

{2} *El alma-serpiente. La Santa Cena y la unión de los opuestos*
*29 de enero de 1914*

Personajes: 'Yo' - serpiente (alma).
Síntesis: El 'yo' descubre a su alma en forma de serpiente, quien le avisa que se celebrará la Santa Cena. El 'yo' se entusiasma y esto enoja a la serpiente que intenta morderlo, pero se rompe los dientes, pues el 'yo' ha logrado protegerse dado que ha unificado los opuestos en un nivel.

Pero luego advierte que este engaño, esta ficción, es una suerte de descubrimiento, pues de algún modo su alma es una serpiente.

Y, ante la sorpresa del 'yo', la serpiente se presenta inicialmente como mera banalidad y no como quien está en estrecha relación con el más allá, como alguien vinculado con la sabiduría. Sin embargo, la serpiente le indica que se prepara la "Santa Cena" en la que —como ocurrió con Cristo— se celebra una suerte de eucaristía consigo mismo. ¿A qué se refiere en última instancia? Un texto de la obra teórica de Jung puede ayudarnos.

En *Mysterium coniunctionis* leemos:

> *"Para curar el conflicto proyectado, hay que devolverlo al alma del individuo, donde comenzó de manera inconsciente. Quien quiera dominar este ocaso debe celebrar una eucaristía consigo mismo y comer su propia carne y beber su propia sangre, es decir, tiene que conocer y aceptar en sí al otro".*[86]

Por cierto, en *Hechos de Juan*, que Jung consideraba como una de las más importantes creaciones de la literatura apócrifa, leemos que Cristo organizó una danza




Figura alquímica. Altus, *Mutus Liber*, La Rochelle, 1677, décimo quinta plancha. En la p. 171 del volumen caligráfico de *Das Rote Buch*, cuando se hace referencia a la erección de la torre una vez sacrificados los Cabiros, Jung escribió en latín: "Acepta lo que está presente. En las últimas páginas de la colección de Manget". Parece tratarse de la *Bibliotheca chemica curiosa* de 1702, que incluye el *Mutus Liber* y en cuya última página se consigna el completamiento de la obra alquímica por medio de la visión iluminada del homúnculo, elevado en el aire por los ángeles.

mística antes de su crucifixión. En esa ocasión, ordenó a sus discípulos que se tomaran de las manos, y mientras danzaban en círculo en torno suyo, Cristo entonó un cántico de alabanzas:

*"Salvado quiero ser yo, y salvar quiero yo, Amén.*
*Liberado quiero ser yo, y liberar quiero yo. Amén.*
*Herido quiero ser yo, y herir quiero yo. Amén.*
*Engendrado quiero ser yo, y engendrar quiero yo. Amén.*
*Comer quiero yo, y consumido quiero ser yo. Amén"*...[87]

No podemos detenernos en los innumerables matices que surgen de la lectura de este texto, pero basta señalar que claramente expresan que Cristo es, a la vez, Dios y hombre, sacrificador y ofrenda sacrificial. En otras palabras, es Cristo quien se sacrifica a sí mismo y a ello invita su propio sacrificio:

> *"La ceremonia descrita en los* Hechos de Juan *expresa, apoyándose en un modelo inspirado en las celebraciones mistéricas paganas, una relación de la comunidad con Cristo de la que casi nos atreveríamos a decir que es más inmediata y que responde al sentido de la comparación de Juan: 'Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto'"*.[88]

Si retornamos al *Liber Novus*, el 'yo', lejos de escandalizarse ante la propuesta de esta Santa Cena —en una suerte de rapto entusiástico— siente que de un modo 'pecaminoso' las cosas fluyen entre sí y los opuestos se miran y se alternan recíprocamente.[89]

Esta aceptación de la sombra, esta capacidad para abrazar los opuestos fortalece al 'yo' y enfurece a la serpiente que intenta morderlo en el corazón, pero fracasa, pues sus dientes venenosos se quiebran contra la coraza oculta. Es evidente que la serpiente domina mientras se esté dominado por los opuestos y, a la inversa, es dominada cuando se dominan los opuestos. La serpiente se retira decepcionada y le dice que se conduce como si fuera inasible, a lo que el 'yo' le responde que es porque ha aprendido lo que otras personas han hecho siempre, aunque sin saberlo, y es el arte de pasar: *"...del pie izquierdo al derecho y viceversa"*. El 'yo' quiere que su alma de serpiente le comunique su sabiduría; por ello, mientras yace al sol se acerca y le pregunta si se aquietará la vida, ahora que Dios y el Diablo se han vuelto uno.

{3} *La unión de Dios y el Diablo y el sacrificio de los Cabiros*
*1 de febrero de 1914*

Personajes: 'Yo' – serpiente (alma) – Satanás[90] (alma) – Cabiros
Síntesis: El 'yo' preocupado porque ahora la vida se aquiete envía a la serpiente a consultar al más allá. Aparece Satanás y le dice que hay que volver a comenzar desde lo bajo. Surgen los Cabiros que, para su sorpresa, llaman al 'yo' su señor y forjan una espada para su autosacrificio.

Cabe preguntarse si, al haberse tornado uno Dios y el Diablo, la vida se aquieta, pues ya no corresponde la lucha de los opuestos que parece sostenerla.

Su 'alma-serpiente' está de malhumor, pues con las innovaciones del 'yo' perdió su fuerza, ya no puede atraerlo con sus maniobras ni enojarlo con banalidades. Pero el 'yo' le exige que consulte al más allá y el alma, aunque se resiste, se ve obligada a obedecer. Aparecen entonces, lentamente, el trono de Dios, la Sagrada Trinidad, el Cielo y el Infierno; y al final, el mismo Satanás, quien se resiste, pues el supramundo le resulta demasiado frío.

A partir de esta unión de opuestos, todo alcanza un aparente estado de quietud definitivo, una suerte de 'estado absoluto'. Sin embargo, esta vez la serpiente aconseja sabiamente al 'yo', pues esa quietud encubre un miserable estado de aletargamiento y ese absoluto es solo oposición a la vida que siempre deviene. Por ello, Satanás vuelve a lo inferior, la Trinidad y su séquito ascienden al cielo y todo recomienza.

Pero siempre se comienza desde bien abajo, de lo pequeño, de lo elemental. Y en una oración que anticipa el "Primer Sermón a los muertos", leemos que siempre es menester empezar de abajo, como si esa oscuridad de lo inferior se abriera a la posibilidad de una libertad ilimitada. Se recomienza entonces en la oscuridad de la materia. Satanás partió y ahora se reinicia el proceso de integración con los espíritus elementales que se desprenden del cuerpo. Son los Cabiros, personajes mitológicos a los cuales ya hemos hecho alguna referencia. Se trata de potencias vinculadas al fondo oscuro de la materia que aluden al 'yo' como "Señor de la naturaleza inferior", pues su anterior gesta lo hace merecedor de tal dignidad. Y el 'yo' se sorprende de que tales seres elementales y primordiales se le presenten como sus súbditos.

Los Cabiros eran extraños seres mitológicos adorados en todas partes, aunque su principal santuario se hallaba en Samotracia; son raramente evocados, respon-

den a la dimensión más secreta de la divinidad y actúan como poderes desconocidos del espíritu en hombres y dioses y, quizá por ello, no pueden ser evocados impunemente. Jung señaló, en sus textos teóricos, que los Cabiros son propiedades secretas de la imaginación que manifiestan una autonomía respecto de la consciencia y muchas veces interfieren con ella:

> *"Aunque los cabiros son en propiedad las potencias secretas de la imaginación, los gnomos a cuyas artes subterráneas, es decir, subliminales, hemos de agradecer nuestras más felices 'ocurrencias', como duendes nos juegan todo tipo de malas pasadas y se guardan ilícitamente para sí esos nombres y datos que tenemos 'en la punta de la lengua', impidiéndonos así que hagamos uso de ellos. Todo lo que la conciencia y las funciones de la que ésta puede disponer no se hayan cuidado de hacer primero por sí mismas será llevado a cabo por los cabiros. [...] En cambio, una mirada más penetrante no podrá por menos de descubrir importantes relaciones y significados simbólicos en esos mismos rasgos primitivos y arcaicos de la función inferior, y, lejos de tachar a los cabiros de hombrecillos grotescos, sospechará que atesoran una misteriosa sabiduría".*[91]

Para Jung, Goethe comprendió en profundidad que la superioridad de los Cabiros radicaba paradójicamente en su inferioridad. Así, en el *Fausto* II, acto II, dicen las Nereidas y Tritones respecto de los Cabiros:

*"Tres hemos traído con nosotros;*
*El cuarto no quiso venir.*
*Decía ser el verdadero,*
*El que pensaba por todos ellos".*[92]

Precisamente es el cuarto, el ausente, quien piensa por todos; aquel que domina por estar ausente del plano consciente. Como el número de los Cabiros es variable, en el propio *Fausto*, cuando se refiere a los siete, se señala que por el octavo "hay que preguntar en el Olimpo".

No podemos dejar de mencionar el "rito cabírico" sobre cuya naturaleza última los estudiosos no se han puesto de acuerdo. Parece, no obstante, basarse en la 'muerte cabírica' de la que tenemos como única cuestión segura su mito de base.

De acuerdo con este relato mítico que podemos encontrar, por ejemplo, en un texto de Clemente de Alejandría, dos de los tres Cabiros asesinan al tercero, envuelven su cabeza con un velo púrpura y, luego de coronarla, la amortajan y la transportan sobre un escudo de bronce hasta el pie del monte Olimpo. Sus sacerdotes son los Anactotélestes que llaman a los Coribantes, Cabiros y a todo esto, el 'misterio cabírico'.[93] Por otra parte, Clemente y otras fuentes señalan que de la sangre del Cabiro muerto habría surgido la planta del apio, razón por la cual no se la servía en la mesa entre quienes respetaban esta tradición. En Grecia, en ocasión de los juegos ístmicos, se coronaba a sus vencedores con plantas de apio o perejil. Es símbolo de juventud o, más aún, de renovación ya que se lo utilizaba en las ceremonias fúnebres con el propósito de indicar esta idea. Es sugestivo que en imagen 123 del *Liber Novus*, fechada el 24 de enero de 1920, los Cabiros surjan de las flores que brotan de un dragón. Podría pensarse en la renovación que la muerte de un estado indiferenciado procura. De hecho, el rito cabírico parece incluir o concluir con una entronización; el iniciado, ubicado en el centro de una danza iniciática, es instalado en un trono.

Luego de este *excursus* relacionado con el simbolismo de los Cabiros, cabe preguntarse: ¿qué 'oscuridad' representan entonces aquí los Cabiros? ¿Qué es lo que debe ser asumido?

Los lentos procesos materiales a los que alude el texto, para decirlo en una clave interpretativa psicológica, se corresponden con aquello que de modo ignoto se entrelaza en las materias psíquicas sin intervención del 'yo'. Por ello, aunque los Cabiros anuncian: "*Somos hijos del Diablo*", no representan, sin embargo, la negación absoluta de Satán, sino que son la laboriosa expresión de su poder serpentino. Los Cabiros saben trabajar la materia, son los que encuentran los minerales en las ocultas entrañas de la montaña.

Por ello, el 'yo' los deja trabajar y después de un largo tiempo le traen una espada para que lleve a cabo el sacrificio y pueda cortar el 'entrelazamiento' que es locura. Para decirlo en otros términos, se trata, sin duda, de superar la oscura dependencia de los procesos arcaicos de la psique. Así, la espada es la superación de la locura, pues en el cerebro su 'yo' es solo un Pulgarcito, pero más allá de él es un gigante. Los mismos Cabiros piden su propio sacrificio, ejecutado con la potencia, con la espada que ellos mismos forjaron y ofrendaron al 'yo'. De este modo se construye una sólida torre, pues el 'yo' alcanza a ser el auténtico Señor de sí mismo.

Tal es el resultado de haberse unido con la serpiente del más allá, de ese más allá en sí mismo. Pero cuando el 'yo' termina la obra le pregunta a la serpiente si quería traerle noticias sobre lo que sucedía en el más allá, pues pareciera que tal detención requiere una apertura de horizonte. Pero extrañamente la serpiente se niega pues está fatigada.

{4} *La nimiedad de los muertos*
*2 de febrero de 1914*

Personajes: 'Yo' – serpiente (alma) – hombre criminal.
Síntesis: La serpiente vuelve a sumergirse y aparece un hombre ahorcado por haber matado a sus allegados. Lo cuenta el 'yo' del más allá, lo describe como un lugar indiferente. El 'yo' se encuentra en un estado de apatía.

Finalmente, la serpiente desaparece en la profundidad y su voz le anuncia al 'yo' que cree haber alcanzado el Infierno y en él a un ahorcado. Aparece un hombre desfigurado y horrible, un asesino que fue condenado a la horca por haber envenenado a sus padres y a su mujer.

El criminal declara haberlos asesinado en primer lugar "en honor a Dios", ya que todo sucede en su honor; y en segundo lugar, de acuerdo con sus propias ideas, pues consideraba que vivían una vida miserable. El asesinato fue un modo de llevarlos a una eterna bienaventuranza.

Este ahorcado no sabe, en realidad, si está en el Infierno y cuando se encuentra ocasionalmente con su mujer, solo hablan de nimiedades. El 'más allá' o este 'más allá', supuestamente infernal, es un lugar en donde nada ocurre y donde todo es indiferente. Nada hay para contar en el más allá, pues nunca se ve al Diablo y no sucede nada en absoluto. Su serpiente le dice que el más allá es descolorido y falta lo personal.

Las siguientes reflexiones ordenan el comentario del propio Jung y, de algún modo, resumen lo esencial del proceso hasta aquí realizado:

1. El Diablo es la suma de todo lo oscuro en la naturaleza humana. Precisamente por haber querido vivir según la luz, al 'yo' se le extinguió el sol y alcanzó una

profundidad oscura y serpentina. Así asumió la "serpentinidad" y tal es el trabajo que viene haciendo desde el comienzo del *Liber Novus*, pero es en el capítulo XXI en donde se consuma pues ese proceso se torna autoconsciente, se comprende como un proceso 'mágico'.

2. Al aceptar lo serpentino, ese poder es asumido por el 'yo' y —a diferencia de lo que le ocurrió a Fausto— se torna invulnerable ante el Diablo. Recuérdese que el Diablo ejerce su poder mediante la contradicción, pero asumir la 'serpentinidad' supone una capacidad para sostener la contradicción.

3. Debe distinguirse entre lo serpentino del Diablo ("Mefistófeles") y el mal irreductible de Satán, quintaesencia del mal. Es decir, hay un aspecto 'dinámico', en cierto sentido integrable del Diablo, pero también está su aspecto inmóvil y, en apariencia, imposible de ser integrado. Ello parece recordar la *terra damnata* de los alquimistas.

4. Al resistirse a la fuerza destructora, sus descendientes, los Cabiros, lo sirvieron y facilitaron que los sacrificara. Recordemos que los Cabiros representan las fuerzas oscuras y misteriosas que operan en nuestro inconsciente. Son los que entrelazan la raíz oculta de nuestras ideas y emociones, son los que controlan el fondo anímico condicionado por la oscuridad de la materia.

5. Ahora bien, los puntos anteriores recapitulan lo que, esencialmente, ocurre hasta el apartado {3} del capítulo XXI. Como consecuencia de esta construcción firme, el 'yo' alcanza una estabilidad que le permite resistir las oscilaciones de lo personal y extraer lo oscuro de 'su' más allá. De este modo desaparecen las pretensiones de los muertos y cesan las amenazas de su más allá. Aunque parece tratarse de dos consecuencias diversas; por un lado una resistencia ante las oscilaciones de lo personal que además afecta las relaciones personales y, por el otro, un acallamiento de las voces de los muertos en el más allá. En realidad, ambas consecuencias son el resultado de una única transformación. Ese criminal es en definitiva el propio 'yo', que antes 'asesinaba' forzando a los otros a una determinada felicidad, a una forma de vida. Ahora, esta ansia inconsciente se ha apagado, pero como contraparte el 'yo' carga con eso 'muerto', con una

cierta pérdida de vitalidad de sus relaciones personales, vive solitario y no se impone más a los otros.

Sin embargo, esta nueva vida solitaria, en principio bella y en comunicación con los muertos, si logra perdurar bella se desvanece en el más allá y sobreviene en el más acá el aburrimiento. En otras palabras, siempre que algo se asume, se integra, se torna claro, es necesario dar un paso más en la oscuridad.

Si el 'yo' no hubiera asumido lo serpentino, el Diablo se habría quedado con esta parte de poder sobre él. Mefistófeles es Satán *"...arropado con su serpentinidad"* (p. 324); Satán es, en cambio, la mera negación y los Cabiros son sus descendientes sacrificados. Al haberse hecho esto posible, se crea una firme construcción y, al reconocer las ambiciones de los muertos presentes en su interior, es capaz de abandonar su ambición personal y considerarse como un muerto. Así, deja de imponerse a los otros y querer su felicidad.

Pero de este modo, sobreviene esta prueba del aburrimiento.

{5} *El nuevo* Mysterium *de Elías y Salomé que no se consuma*
*9 de febrero de 1914*[94]

Personajes: 'Yo' - serpiente (alma) - Elías - Salomé.
Síntesis: La serpiente trae de nuevo a Elías y Salomé, quien es entregada al 'yo' por este. Salomé le entrega su amor, pero es rechazada. Para el 'yo' esto no llega a ser un sacrificio y por eso el *Mysterium* no llega a realizarse.

El 'yo' cree haber consumado un trabajo, pero la serpiente (recordemos que es su alma o el aspecto ctónico de su alma) le da a entender que todavía no hay nada consumado, pues: *"La vida recién ha de comenzar"*. Efectivamente, ese aburrimiento, ese vacío, supone una falta de vida y tal es la tarea a la que parece enfrentarse ahora. Pero —interpretando anticipadamente el sentido de este pasaje— puede afirmarse que ya no cabe una vida sometida a la muerte, debe tratarse de la adquisición de una vida eterna.

La serpiente le da una recompensa por lo consumado hasta ahora, a saber, "Elías y Salomé", cuyo *Mysterium* se abre nuevamente. Elías le entrega al 'yo' a Salomé y ella le ofrece su amor, pero el 'yo' no acepta esa carga. Ni Elías ni Salomé comprenden la negativa del 'yo' a aceptar su amor incondicional. Puede verse claramente que si el 'yo' aceptara ese amor, el proceso se detendría. Se trata de la superación de un amor que supone una dependencia. En esta ocasión el propio yo le aconseja a Elías que no obsequie a Salomé, que no entregue lo que no posee y que, en cambio, intente "ponerla sobre sus propios pies". Por cierto, sus interlocutores no lo comprenden. Puede advertirse, asimismo, que Elías señala que ha extraviado su serpiente y que desde entonces todo se ha tornado un poco triste.

¿Cuál es el estado de las cosas a esta altura?

- Elías aún domina a Salomé y cree que pueda entregarla. Pero Elías ha perdido su poder, su conexión con la serpiente. De algún modo perdió lo que en las tradiciones se denominaría su *mana* o su *barakah*, términos que no son sinónimos, pero que aluden a una conexión con la potencia numinosa.
- Salomé sigue dependiente de Elías y por ello plantea su liberación a partir de un amor humano, más diferenciado que el que correspondía al mero 'placer' en el *Mysterium* del *Liber Primus*, pero aún no ha comprendido que el verdadero misterio del amor trasciende lo humano, por ello no acepta el rechazo del 'yo' y cae en el desconsuelo. Sin embargo, Salomé ha crecido en diferenciación y le aguarda una participación en un nuevo y auténtico *Mysterium*.
- El 'yo' incorpora a la serpiente y, en términos relativos, es ahora más sabio que el propio Elías. Hasta cierto punto, también comprende más que Salomé; no obstante, detrás de esa búsqueda de amor humano, meramente humano, hay otra más honda que Salomé manifestará a continuación.

Elías se entera de que el 'yo' posee la serpiente pues es necesaria en el 'supramundo', ya que en el 'inframundo' puede resultar perjudicial. El profeta maldice al 'yo' y le desea el castigo de Dios, pero la serpiente torna impotente su maldición.

Jung comprende que es su propio amor que quiere venir a él, pero en verdad le pertenece a otro. El 'yo' ya alcanzó placer y poder. Salomé perdió el placer y aprendió el amor por otro y también perdió el poder de la tentación que se convirtió en

amor. Elías, en cambio, perdió el poder de su sabiduría, pero aprendió a reconocer el espíritu del otro. Elías dice haber perdido la serpiente, pero en realidad la tiene el 'yo'. Ante esta situación, Elías queda sumido en un desconcierto y Salomé no cesa de llorar. Esta vez, el *Mysterium* no se pudo consumar pues para el 'yo' no es un sacrificio el haber renunciado a Salomé. Es evidente, como señalamos, que el *Mysterium* deberá llevarse a cabo en otro plano y que Salomé tendrá una participación en él.

{6} ***El auténtico* Mysterium: *el amor que une lo terreno y lo celeste***
*11 de febrero de 1914*

Personajes: Salomé – 'yo' – serpiente – pájaro – cuervo – Satanás.
Síntesis: Para que el 'yo' pueda hacer el sacrificio, la serpiente se transforma en pájaro y del cielo trae una corona. El 'yo' no comprende y queda colgado de un árbol tres días. Al descender, Salomé asciende.

Esta vez la serpiente ayuda al 'yo,' pues le da a entender que debe hacer un nuevo sacrificio. El 'yo' siente que debe elevarse por encima de su cabeza; si antes le pidió a la serpiente que averiguara por los muertos, ahora les pide consejo a los del más allá, sea yendo al Infierno o al Cielo. Así, algo tira de la serpiente hacia arriba y esta se transforma en un pequeño pájaro blanco que se eleva hasta desaparecer. Desde lo alto, se oye la voz del pájaro que le dice que el Cielo está lejos y el Infierno más cerca de la tierra. En el camino de las inconmensurables bóvedas celestes, el alma encuentra una corona de oro que deposita en su mano. La corona lleva inscripta en su interior:

> *"Que el amor nunca se termine".*[95]

Por cierto, este conocido texto paulino, aparece retomado en *Recuerdos, Sueños y Pensamientos*. Allí leemos:

> *"El hombre como parte no comprende al todo. Aquél queda por debajo de éste. Puede decir sí o rebelarse; pero siempre está allí preso y encerrado. Siempre depende de ello y se fundamenta en ello. El amor es su luz y sus tinieblas, cuyo fin no divisa. 'El amor no*

*cesa nunca', incluso cuando el hombre 'habla como los ángeles' o con escrupulosidad científica sigue la vida de la célula hasta en el más bajo motivo. Puede imponer al amor todos los nombres de que dispone, pero no incurrirá más que en autoengaño infinito. Si posee una gran Sabiduría rendirá sus armas y lo denominará* ignotum per ignotius, *a saber, con el nombre de Dios".*[96]

A la luz de este texto tardío, puede avizorarse que el misterio del amor es el más alto, pues permite una integración de lo que no se conoce, más aún, de lo incognoscible.

Por otra parte, la 'corona' como símbolo fue tratada por Jung en numerosos textos y en varias de sus significaciones. La 'corona' por un lado supone una integración de opuestos y la posibilidad de alcanzar una victoria sobre el 'destino'. Tal es el sentido de la corona victoriosa o '*corona vincens*', expresión que aparece claramente en la alquimia.[97] Pero, por otro lado, la corona puede significar la sumisión a algo más alto o esa misma unión establecida, por lo general, como un matrimonio. Así, para limitarnos a un par de textos de Jung, en *Símbolos de transformación* se comparan —apoyándose en Robertson— la corona de Prometeo y la corona de espinas de Cristo, pues en ambos casos sus devotos la llevan como signo de que son "cautivos del Dios".[98] Por cierto, ambas perspectivas no se contradicen en un plano espiritual, pues aluden a la sumisión adecuada que une y libera.

En relación con nuestro relato, al recibir la corona el 'yo' agradece, pero a la vez desconfía de este enigmático obsequio, por más que provenga del Cielo, habida cuenta de lo que se ha hecho del Cielo y del Infierno luego de la unión de opuestos. El pájaro (o 'alma-pájaro') señala que si bien, por lo que ha visto, en el Cielo pasa tan poco como en el Infierno, lo que no sucede, 'no sucede' en el Cielo de otro modo que en el Infierno. Este discurso enigmático sugiere que aún hay opuestos a integrar referidos al Cielo y al Infierno, más allá de lo entendible. Y cuando el 'yo' pregunta por la corona, el pájaro da a entender que habla mediante las palabras que lleva. Pero el misterio no se devela con esas palabras, se ahonda. Y así, el pájaro se transforma en serpiente y el 'yo' se siente suspendido en el aire hasta que descubre que, en realidad, está colgado de un árbol y comprende que es el sacrificio que le sigue a aquella crucifixión consignada en el final del *Liber Primus* donde redimió la ceguera de Salomé. El 'yo' ve a Salomé que llora por su amor no correspondido, mientras sigue reflexionando acerca de este segundo sacrificio, temiendo, asimismo, que aún le espere un tercer sacrificio que consiste en perder su cabeza como ocurrió con

Juan el Bautista. A esta altura, el 'yo', acaso desconsolado, ve a Salomé como un ser insaciable, incapaz de avizorar algún camino para volverse racional.

Pero cuando Salomé se entera de que el 'yo' tiene la corona, considera que es una felicidad para ambos. El 'yo' no comprende, pero Salomé le indica que debe quedar colgado hasta comprender. Puede advertirse que ahora Salomé comprende y aunque parece reconocer su entrega no duda que debe llevarse a cabo el duro sacrificio.

En *Símbolos de transformación*, hay varias referencias respecto del significado del acto de estar colgado. Referirnos a este significado antes de proseguir, puede ayudar a comprender nuestro relato: por una parte, el 'Dios colgado' tiene para Jung un inconfundible valor simbólico relacionado con un anhelo insatisfecho o un 'suspenso' o tensa expectación. Cristo, Odín, Attis y otros colgaron de árboles.[99] No debemos olvidar, por otra parte, que el árbol tiene un significado materno y, como tal, el árbol donde se cuelga al sacrificado es el árbol de la muerte, árbol materno que implica una regresión a la Madre, a veces incestuoso, para así renacer.[100] Por otra parte, el *Liber Novus* establece una comparación explícita con Odín[101] que colgó de un árbol, acaso el Yggdrasil, por nueves noches, hasta que pudo idear las runas que le otorgaron el poder. En un bello pasaje, en el "Canto de las Runas" del *Hávamál* 138, leemos:

*"Sé que cuelgo*
*De un árbol azotado por el viento*
*Por nueve noches enteras*
*Herido con una espada*
*Y ofrendado a Odín,*
*Yo mismo [ofrendado] a mí mismo,*
*En aquel árbol*
*Del cual nada sabía*
*Acerca de qué clase de raíces provenía".*

Es obvio que aquella relación histórica o arquetípica ya sugerida o discutida por muchos autores entre el sacrificio de Odín y el de Cristo, es retomada en el *Liber Novus*. Basta para ello señalar que este sacrificio continúa la 'crucifixión' *sui géneris* padecida por el 'yo' al final del *Liber Primus*. Ambos fueron colgados de un árbol, ambos atravesados por una lanza y ambos se sacrificaron; Cristo por la humanidad, Odín por sí y por el bien de los mortales.

Así, el 'yo' permanece colgado por tres días y tres noches y cuando alza la mirada solo alcanza a ver la inscripción de la corona: *"que el amor no termine nunca"*. La aparición de un cuervo, que insinúa la distinción entre el amor terreno y el celestial, sumado a que una parte de la serpiente (la mitad serpentina, mágica) había quedado en la tierra, mientras la otra había volado a lo alto, da a pensar que se trata de una conciliación entre lo terreno y lo celeste, y que el amor como tal es capaz de esa síntesis. Lo confirma la aparición de Satanás que critica la conciliación de opuestos. Así, corona y serpiente son opuestos y son una sola cosa. Salomé vuela y él desciende. Puede comprenderse entonces que se trata de unas bodas místicas entre lo Alto y lo Bajo, de lo cual ha de surgir el hijo espiritual, es decir, el alma espiritualizada. Constituirá ahora un sacrificio el poder coronar (espiritualizar) lo serpentino.

Sin embargo, la vida se revela por encima del amor; el amor quiere poseer, la vida no. El amor da comienzo a las cosas pero la vida es el ser de las cosas. El amor es la madre de la vida, pero la vida sobrepuja al amor, por ello no ha de someterse la vida al amor, sino el amor a la vida. La vida, como el hijo, se desprende del seno materno, pues quiere devenir, seguir su propio curso. Así, advierte que mediante esa unión su "alma prostituta", secretamente, se ha embarazado, y que Filemón permitió que engendrara una potencia de la oscuridad.

{7} *El hijo no engendrado*
*23 de febrero de 1914*

Personajes: 'Yo' - serpiente.
Síntesis: La serpiente cuenta la historia de un rey que tiene que ceder su poder al hijo. Primero se resiste, pero luego cede. Así sucederá con el 'yo' y el hijo de las ranas.

En un estado de gran soledad del 'yo', su alma-serpiente se arrastra hasta él y le cuenta una curiosa historia que aquí resumimos. Un rey no tenía hijos y solicita ayuda a una sabia mujer que era conocida como bruja. El rey confiesa sus pecados, lo cual le procura un sentimiento de humillación, y la bruja le da determinadas instrucciones mágicas para engendrar un hijo que nace del seno de la tierra. Este hijo es criado por su mujer con todo esmero y, finalmente, cuando alcanza los veinte años, se convierte en un hombre más grande y fuerte que el resto, y reclama al rey

la corona. Es el arrepentimiento de los pecados la causa de su fuerza y el no haber nacido de mujer la causa de su inteligencia. Asustado por el saber de su hijo y, más aún, por exigirle el trono, recurre nuevamente a la bruja para matarlo en secreto. Mediante un nuevo recurso mágico lo debilita rápidamente y su hijo muere. Pero ese hecho le procura una tristeza insoportable y así acude por tercera vez a la bruja, que lo instruye una vez más. Esta vez, la magia hace que su hijo madure veinte años en veinte semanas y, cuando manifiesta su deseo por el reino, el padre se lo concede complacido. El hijo llega a ser rey, se muestra agradecido con su padre y lo tiene en alta estima hasta el final de sus días.

Mediante este cuento, su serpiente le da a entender que en él nace un hijo renovado, un hijo no engendrado, al que deberá entregarle la corona. Pero el 'yo' se resiste a aceptar un hijo más alto, más poderoso que en definitiva es un 'hijo de las ranas'. El contrasentido ingresa en la madre originaria, en su seno, y así da a luz a ese hijo de las ranas. Así, en extrema soledad se ubica sobre las piedras que están en el agua e incuba lo oscuro. Llama a la serpiente pero emerge su hijo poderoso de cabeza coronada, melena de león y piel de serpiente.

{8} *Soledad: estar con uno mismo*
*19 de abril de 1914*

Personajes: 'Yo' – su hijo.
Síntesis: El hijo, su alma renovada, asciende a los cielos advirtiéndole que volverá en una figura renovada. El 'yo' se queda con su espantosa soledad.

Este hijo es su alma renovada que se había convertido en carne y ahora retorna a lo eterno. Vuelve al eterno ardor del sol y deja al 'yo' en su mundo terreno. De alguna manera, es como si volviera con consciencia y autonomía a esa luz solar oculta en el huevo. El 'yo' desespera y duda de su propia identidad. Su hijo le indica que quiere que desaparezca su mirada, que no lo iluminen las luces divinas y que, en cambio, los hombres iluminen su oscuridad. El 'yo' siente sus palabras tan severas como sublimes y siente tal conmoción que no sabe si delira ni cuál es su identidad.

Sin duda, es también la madre que lleva en su seno ese hijo que ahora se elevará hacia el cielo.

El alma renovada, su 'hijo', se va aunque, ante su desesperación, le dice que está y no está presente. Así, el 'yo' se queda solo, con su propio 'yo', y eso le horroriza. En esa sequedad del 'yo', comprende que debe recuperar un pedazo de la Edad Media, de ese pasado que aún no fue asumido:

> *"La piedra de toque es estar con uno mismo.*
> *Éste es el camino".*

Y ese hijo que nace es su alma renovada que se aleja hacia los cielos. El hijo le advierte que estará y no estará presente, y que volverá en una figura renovada, pero el 'yo' queda en total soledad.

# *Liber Secundus*_Notas

1. "Las relaciones entre el yo y lo inconsciente", en *OC* 7, § 353.
2. *OC* 6, § 81 [*Tipos psicológicos*, § 75].
3. Es sugestivo que, en la Edad Media, por lo general, se celebraran a partir del 26 de diciembre fiestas con bailes y cantos, si se quiere, fiestas de tonalidad pagana que, en algún caso, caían en el desenfreno.
4. Téngase en cuenta en que éste fue el período en que se editaban "libros secretos" que prometían develar los "secretos de la naturaleza" por medio de la alquimia y la magia entendidas como ciencias experimentales. Por ello, los impresores se ocuparon de editar numerosos libros llamados "libros secretos" que proporcionaban recetas mágicas o claves para lograr la piedra filosofal. Uno de los ejemplos más notables fue el de los Segreti atribuidos a un legendario Alessio Piemontese, que mereció más de cien traducciones, aunque su verdadero autor fue el humanista Girolamo Ruscelli que afirmó que esa obra contenía los resultados experimentales de una "Academia Secreta", acaso la primer sociedad científica experimental que se registra en la historia. Pero el propio Ruscelli sostenía que, más allá de adquirir recetas, la Academia tenía el propósito de lograr un conocimiento de sí y de la naturaleza en sí, habida cuenta de que el hombre es un microcosmo. Se trata, sin duda, de una expresión del conocimiento tradicional retomado en clave renacentista o premoderna, es decir, con una clara preocupación por la experimentación. Cfr. Eamon, William, *Science and Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture,* New Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 155 s.
5. Las compensaciones son recíprocas y requieren una integración de aquello que el otro polo presenta, de lo contrario ese polo funciona como 'complejo': "Igual que cada judío tiene un complejo de cristiano, todo negro tiene un complejo de hombre blanco y todo norteamericano un complejo de negro". *OC* 11, § 963. Por cierto, con prescindencia de toda cuestión confesional, para Jung la figura de Cristo, no asumida, funcionaría -al menos- como un complejo. Más allá de Jung, y dado que el sí-mismo puede asumir múltiples formas, no vemos por qué no puede admitirse un camino diverso al cristiano, si se quiere, otra modalidad de "Mesías". ¿No es la Cábala, que tanto interesó a Jung sobre todo por mediación de Gershom Scholem, un camino que, aunque con influencias cristianas, manifiesta un modo espiritual propio? Así, por ejemplo, Jung señala: "En tanto fenómeno psicológico, el cristianismo ha causado un progreso enorme en el desarrollo de la consciencia, y nos encontramos con nuevas recepciones en todos los lugares donde este proceso dialéctico no se ha detenido. Dentro incluso del

judaísmo medieval se desarrolló a lo largo de los siglos un proceso paralelo a las recepciones cristianas, pero independiente: la Cábala". *OC* 18, 2, § 1516. Para el "sí-mismo" como Anthropos *(Adam Qadmon)* en la Cábala, cfr. *OC* 14, §18.

6. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 394.
7. *OC* 9, 1, § 458.
8. En el Borrador (p. 179) señala que debería haberse dado cuenta que el diablo siempre nos tienta con mujeres. Cfr. *ELR*, p. 259, n. 18.
9. Jung consigna esta visión sintéticamente en *OC* 9, 1, § 361.
10. Cfr. "Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre", en *OC* 9, 1, §§ 168 y ss. Si se lo aborda desde la joven, pareciera que se trata de un complejo que surge de la identificación de la hija con la madre, de quien es su viva imagen, es decir, de aquello que Jung denominó en sus textos teóricos "la solo-hija": "...sin el hombre no puede, ni siquiera aproximativamente, encontrarse a sí misma; tiene que ser literalmente arrebatada a la madre". *OC* 9, 1, § 182.
11. *OC* 18, 2, § 1103.
12. *Acta Sanctorum* o Actas de los santos es la mayor recopilación biográfica de santos realizada de acuerdo con un orden calendario. Las Actas fueron compiladas y publicadas por la asociación jesuita bolandista.
13. Cfr. *OC* 6, § 967.
14. *OC* 11, § 136.
15. *OC* 10, § 918.
16. "Alma y muerte", en *OC* 8, §§ 798 ss.
17. Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, vol. I, p. 209. Por cierto, Jung ya se había referido al motivo difundido en las culturas respecto de las almas que se van a la luna en *Transformaciones y símbolos de la libido*, 1912, p. 304. En *Mysterium coniunctionis* Jung se refiere a ello en el contexto de la alquimia (cf. *OC* 14, 1, § 150).
18. "Hermano Klaus", *OC* 11, § 475.
19. De acuerdo con una carta de Jung del 31 de diciembre de 1913, Amonio pertenecería al siglo III d. C. Cfr. *ELR*, p. 266, n. 45. Allí Shamdasani menciona que hay tres personajes históricos que vivieron en Alejandría en esa época. La lista podría completarse con otros, tales como el conocido filósofo Amonio Saccas del siglo III d. C. Para una lista más completa cfr. Reale, Giovanni, *Storia Della Filosofia Antica*, Milán, Vita e Pensiero, Pub. Della Università Cattolica, 1980, vol. V, pp. 307 s. No obstante, parecen evidentes los ecos de Amun o Amonio, el fundador de las aldeas de eremitas en la montaña de Nitria.
20. Cfr. Zöckler, O., "Asceticism (Christian)" en *Enciclopaedia of Religion and Ethics* (ed. James

Hastings), Edinburgo, T&T Clark, 1930, vol 11, p. 76. Los 'anacoretas' (del gr. *anachoretai*, a su vez de *anachórema* = retiro) son los monjes que practican la vida solitaria; el término se asimila a 'eremita' (de *éremos* = desierto). Es la forma más antigua de monasticismo y se extendió primero por todo Egipto, luego en Palestina, Siria, el resto del Oriente y, finalmente, en Occidente. Hay otros tipos de monjes: reclusos, estilitas, dendritas, cenobitas, sarabaitas, giróvagos o circumcelliones, encandenados, apotácticos.

21. "El bien y el mal en psicología analítica", *OC* 10, § 886.
22. "Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo", *OC* 9/1, § 10.
23. Se trata de un texto de 1957 titulado "Presente y futuro", en *OC* 10, § 554.
24. José Pablo Martín señala: "La relación del *logos* de Filón con el Evangelio de Juan y la Epístola a los hebreos ha sido muy tratado con posiciones encontradas (...)", en Filón de Alejandría, *Obras Completas* (ed. dirigida por José Pablo Martín), Madrid, Trotta, 2009, vol. I, p. 61, n. 175, en donde también se indica bibliografía sobre la cuestión. Cfr. asimismo, Ed. L. Miller, *"The* Johannine Origins of the Johannine Logos", *Journal of Biblical Literature*, The Society of Biblical Literature, vol. 112, nº 3 (otoño 1993), pp. 445-457. Para una referencia sobre la presencia de Filón en las primeros siglos, cfr., Martín, J. P., *op. cit.*, p. 76 s.
25. Remitimos nuevamente a José Pablo Martín, quien señala: "La teología del logos en Filón cumple la función decisiva de mediar entre la afirmación absoluta de la unicidad y trascendencia de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo", *op. cit.*, p. 60.
26. Cfr. Borgen, Peter, "Logos was True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John", *Novum Testamentum*, Brill, vol. 14, fasc. 2 (abril, 1972), pp. 115-130.
27. Cfr., por ejemplo, *OC* 18, 2, §1480 y § 1549. Por cierto, que ciertas ideas gnósticas sean más próximas a San Juan no autoriza a calificar a Juan de 'gnóstico'. Cfr. García Bazán, F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda, 1968, pp. 186-188.
28. *OC* 14, § 337.
29. *OC* 10, § 649.
30. *OC* 5, § 87 [*Símbolos de transformación*, p. 119].
31. Es sabido que el escarabajo es un antiguo símbolo de renacimiento. En "Sincronicidad como principio de conexiones acausales" Jung escribió: "El escarabajo es un símbolo clásico de renacimiento. Según la descripción del libro del Antiguo Egipto Am-Duat, el dios del Sol muerto se transforma en la décima estación en *kheperâ*, escarabajo, y, como tal, sube en la duodécima estación a la barca que le conducirá, ya rejuvenecido, al cielo matutino", *OC* 8, § 845.
32. *OC* 9, 2, § 75 [*Aion*, p. 54].
33. *Ibíd.*, § 85 [*op. cit.*, p. 60].

34. Jung, C. G., "Foreword" en White, Victor, *God and the Unconscious*, Spring Publications, Dallas, Texas, 1982, p. xx (*OC* 11, § 457).

35. *Ibíd.*, p. xxii (*OC* 11 § 459).

36. *OC* 9, 2, cap. v: "Cristo, símbolo del sí-mismo" [*Aion*, cap. v], passim.

37. "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad", en *OC* 11, § 291.

38. Por otra parte, la asociación de Izdubar con el Sol ya aparece en la obra consultada por Jung: Roscher, Wilhelm, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie,* Leipzig, 1884–1937. Cfr. *ELR*, p. 276, n. 96. Todo ello se corresponde con su estudio del héroe solar en *Símbolos de transformación,* al cual ya aludimos.

39. Aunque Jung utilizaba la edición de *Sacred Books of the East,* vol. 42, pp. 31-32, basamos nuestra traducción en la de Whitney en donde puede verse con más precisión que se está propiciando la potencia sexual, a saber, el calor sexual a partir de una planta afrodisíaca. Nos basamos en la reedición de 1993 de la primera edición de 1905: *Atharva-Veda-Samhita*, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 149-151, trad. W. D. Whitney.

40. "Acerca de la empiria del proceso de individuación", en *OC* 9, 1, § 529.

41. Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos,* Madrid, Taurus, 1979, p. 85.

42. Cfr. Cammann, Schuyler V. R., "Religious Symbolism in Persian Art", *History of Religions*, The University of Chicago Press, vol. 15, nº 3 (feb., 1976), pp. 193-208.

43. En la alquimia, la misma vasija hermética concebida como un huevo es también una Gran Madre. Es interesante destacar, adelantándonos a lo que se describe en los encantamientos posteriores, que la alquimia ilustra el proceso con una serpiente que asciende. Cfr. Neumann, Erich, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype,* Nueva York, Princeton Univesity Press-Bollingen, 1991, p. 328.

44. "El símbolo de transubstanciación en la misa", en *OC* 11, § 400.

45. Cfr. Sri Aurobindo Ghose, *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo Birth Centenary Library, vol. 10, Pondicherry, Aurobindo Ashram, 1972-1975.

46. Gordon White, David, *The alchemical body,* Chicago, 1996, pp. 283-286 y 323-327.

47. *Símbolos de transformación*, cit., § 65.

48. *The Psychology of Yoga Kundalini. Notes of the Seminar given in 1932 by C. G. Jung* (ed. Sonu Shamdasani) Princeton Univesity Press, Bollingen Series, 1996, p. 74. (*OC* B. Seminarios. *La psicología del yoga kundalini*).

49. *Símbolos de transformación*, cit., p. 224 (*OC* 5, § 539). Cfr. Wallis, E. A. (ed.), *The Book of the Dead*, Nueva York, como así también Abt, Theodor y Hornung, Erik, *Knowledge for the Afterlife. The Egyptian Amduat – A Quest for Immortality*, Zúrich, 2003.

50. *Himnos de Rig Veda* x, 121, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 288, trad. F. Tola. *Hiranyagharba* aparece en numerosas Upanishads (Isha, Shvetashvatara, Brihadaranyaka, Mundaka, entre otras; como aquel que flota en el vacío del océano primordial y la oscuridad de la no-existencia, dividido luego en dos mitades que dieron origen al cielo y a la tierra). En el hinduismo clásico puránico, *Hiranyagarbha* es uno de los nombres de Brahmā, expresión del Alma del Mundo *(Mahā Atmā)*, el Huevo Cósmico, el Primogénito *(Prathamaja)* que manifiesta las formas potencialmente contenidas en él. Él también es *shutrātman*, el hilo invisible que une las almas, enhebradas por él como perlas en un collar. Mientras Ishvara es considerado el principio causal *(karanabhūtam)*, *Hiranyagarbha* es el aspecto dinámico o principio activo *(kriyābhūtam karyābhūtam)*.
51. *OC* 9/2, § 387 *[Aion]*.
52. *Mysterium coniunctionis*, *OC* 14, 1, § 264.
53. *OC* 5, § 389 [*Símbolos de transformación*, p. 384].
54. Si nos atenemos al relato, la incubación se realiza en Occidente. No obstante, desde el punto de vista espiritual, el 'huevo del este' recibe la Luz de Oriente, tal como se indica con el simbolismo de la alfombra en el encantamiento primero y en él se renueva un Dios que es oriental si bien lo hace a partir de una síntesis de Oriente y Occidente.
55. La transliteración utilizada por *ELR* es "çatapatha-brahmanam 2, 2, 4".
56. Cfr. *ELR*, p. 285, n. 133.
57. *OC* 6, § 301 [*Tipos psicológicos*, § 298].
58. En relación con las imágenes 69, 70, 71 y 72, que siguen a este capítulo, cfr. supra nuestra breve referencia en la "Introducción" a la Segunda Parte.
59. No cabe detenerse en el simbolismo del hígado. Por una parte está vinculado: "...a los movimientos de la cólera, la hiel a la animosidad, a las intenciones venenosas, lo que explica el saber amargo de la bilis". *Diccionario de los símbolos* (ed. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant), Barcelona, Herder, 2003, p. 567. Asimismo, el hígado es, simbólicamente, un órgano vinculado a la imaginación y a la adivinación. En muchas culturas se practicó la "hepatoscopia" o predicción del futuro por inspección del hígado de ciertos animales, particularmente el carnero. A esta práctica, bastante extendida y que por lo menos se remonta a tres mil años, también se refirieron en el ámbito clásico Platón, Cicerón, Porfirio, entre otros. El hígado está relacionado con la vida, la potencia de vida. Aunque pueda surgir de un juego de palabras, (Liverpool y *pool of life*) cfr. el sueño de Jung referido a "Liverpool" en *Recuerdos*, p. 202.
60. Cfr. "El símbolo de transubstanciación en la misa", *OC* 11, passim.
61. *"Justorum propositum in gratia potius Dei, quam in propia patientia pendet. In quo et semper con-*

*fidunt quidquid arripiunt. Nam homo proponit, sed Deus disponit, nec est in homine via ejus"* ["El propósito de los justos depende de la gracia de Dios más que del saber propio; en Él confían siempre y en cualquier cosa que comienzan. Porque el hombre propone, pero Dios dispone; y no está en mano del hombre su camino"] (Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, 1, 19, 2).

62. En *ELR*, p. 294, n. 172, leemos: "En 1939 comentó que el 'pecado psicológico' cometido por Cristo consistiría en que 'no habría vivido en sí el lado animal'" (*Modern Psychology* 4, p. 230).
63. Cfr. *OC* 5, § 673.
64. *OC* 10, § 31.
65. Para una breve introducción y bibliografía, cfr. Dick, Cornelius J., "Anabaptism", en *Enciclopaedia of Religion* (ed. Lindsay Jones), Nueva York y otros, Macmillan, Thomson Gale, 2005, vol. 1, pp. 304-306.
66. *OC* 11, § 32
67. *OC* 5, § 536.
68. Tomás de Kempis, *op. cit.*, 1, 13, 1 y 2. Véase el contexto completo: "Mientras vivamos en el mundo no podemos estar sin tribulaciones ni tentaciones. Por lo cual está escrito en Job 7, 1: 'Tentación es la vida del hombre sobre la tierra'. Por eso, cada uno debería tener mucho cuidado acerca de sus tentaciones y velar en oración, para que el demonio que nunca duerme, sino 'que ronda buscando a quien devorar' (1 P 5, 8), no halle lugar para engañarlo. No hay nadie tan perfecto ni tan santo que no sea tentado algunas veces, y no es posible librarse definitivamente de ellas". Continúa luego destacando los méritos de la tentación, ya que sería un medio a través del cual el hombre sería "humillado, purificado e instruido".
69. Visiones 1. p. 168. [*OC* B. Seminarios, *Visiones*].
70. Ya hemos referido que este tema Jung lo desarrolla con posterioridad en *Respuesta a Job* (1952), *OC* 11. En 1958 Jung escribió en una carta dirigida a Morton Kesley: "La verdadera historia del mundo aparece como encarnación progresiva de la divinidad" (*OC* D. Epistolario, Cartas 11, p. 178).
71. *OC* 11, § 659.
72. En el primer acto del *Fausto* 11 para poder acceder a Helena, Mefistófeles le da una llave para descender al Reino de las madres En los versos 6287, Mefistófeles las define: "Las Madres, unas sentadas y otras están de pie, y andan vagando al azar. Formación, transformación, eterno juego de pensamiento" (cfr. asimismo "Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo", en *OC* 10, § 714).
73. *OC* 5, § 182.

74. Tomás de Kempis, *op. cit.*, 3, 21, 1.

75. *Tipos psicológicos*, § 421 (*OC* 6).

76. Ya nos hemos referido a esta imagen. Atmavictu, el personaje central aparece por primera vez en 1917 en el *Libro negro* 6. La serpiente dice que Atmavictu era hace miles de años su compañero y que primero fue un hombre viejo, luego un oso, una nutria, una salamandra y la serpiente. La serpiente es Atmavictu pero cometió un error, mientras todavía era una serpiente terrestre. Desde la serpiente se transformó Atmavictu en Filemón. Por cierto, pese a estas referencias y a las de *Recuerdos*, se necesitaría un acceso completo a todos los documentos para poder comprender más claramente el significado de Atmavictu. No obstante, parece tratarse del poder serpentino *per se,* equivalente a la *serpens mercurialis* que todo lo penetra y transforma. Cfr. *ELR*, p. 305, n. 224 y *Recuerdos* p. 231.

77. En la antigüedad hay numerosos ejemplos de invocaciones a los muertos con efusión de sangre. En el canto II de la *Odisea* Ulises ofrece un sacrificio sangriento a los muertos para que puedan hablarle. Es sabido que Jung señaló que su destino, como el de Ulises, estuvo marcado por la *nekyia*, el tenebroso descenso al Hades (*Recuerdos*, p. 104).

78. La imagen consigna la siguiente leyenda: "El dragón maldito ha devorado el sol, se le cortará su estómago para abrirlo y ahora debe devolver el oro del sol, junto con su sangre. Éste es el regreso de Atmavictu, el anciano. El señor, que destruyó la proliferante cobertura verde, es el joven que me ayudó a matar a Sigfrido" (se refiere al *Liber Primus*, cap. VII: "Asesinato del héroe").

79. No podemos detenernos en el estudio minucioso de las imágenes. Basta señalar que la imagen 121, realizada en noviembre de 1919, representa el *Lapis philosophorum*. De alguna manera, simboliza la mónada que compensa el Pleroma, es decir, el germen del hombre realizado. En la imagen 122 es Atmavictu, el anciano, después de que se retiró de la creación. Jung señala que retornó a la historia sin fin, donde ha tomado su comienzo. En la imagen 123, en cambio, realizada el 4 de enero de 1920, se ve al sagrado fundidor de agua. Del cuerpo del dragón brotan flores y de allí crecen los Cabiros sobre los que nos referimos en el cap. XXI.

80. Cfr. *ELR*, p. 307, n. 232 y *Recuerdos*, p. 86 s.

81. Cfr. *ELR*, p. 308, n. 235.

82. *OC* 6, § 314.

83. Tomo esta expresión del conocido libro de D. P. Walter, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, 2003. La obra fue publicada por el Warburg Institute, University of London, 1958. Respecto de los *Sexto y séptimo libros*

*de Moisés* fueron publicados en 1849 por Johann Schiebel, quien sostuvo que provendrían de fuentes talmúdicas antiguas. En realidad son un compendio de proverbios mágicos cabalísticos espurios y tardíos que gozaron de una gran popularidad.

84. Nante, Bernardo, "La risa de Merlín. Reflexiones junguianas en torno a la leyenda del Grial", *El Hilo de Ariadna*, Buenos Aires, nº 7, octubre 2009.
85. *Bhagavad Gîtâ*, Madrid, Trotta, 1997, p. 99.
86. *OC* 14, 2, § 176.
87. *Hechos de Juan*, citado en "El símbolo de la transubstanciación en la misa", en *OC* 11, § 415.
88. "El símbolo de la transubstanciación en la misa", en *OC* 11, § 418.
89. No podemos dejar de señalar que el carácter 'pecaminoso' de la conjunción de opuestos recuerda, por ejemplo, el carácter 'incestuoso' de cierto simbolismo del matrimonio. Cfr. *Mysterium coniunctionis* *OC* 14, 2, § 188, n. 411. Por cierto, no podemos entrar aquí en la concepción juguiana del incesto que manifiesta básicamente dos etapas, la primera, representada por *Símbolos de transformación* y la segunda por *Psicología de la transferencia* y *Mysterium coniunctionis*. Basta recordar como idea general que, para Jung, "el incesto tradicional siempre señaló que la unión suprema de los opuestos representa una composición de cosas emparentadas pero heterogénea". *OC* 14, 2, § 329. Dicho sintéticamente, la prescripción del incesto, real o divino, alude a una unión arquetípica que se realiza en un plano simbólico, interior.
90. Considerados desde cierto punto de vista la serpiente y Satanás son dos símbolos que sucesivamente asumen el papel del alma. De allí que en nuestra traducción de *El libro rojo* hayamos dejado como interlocutor explícito al alma.
91. "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad", *OC* 11, §§ 244.
92. Goethe, J. W. von, *Fausto* II, Madrid, Cátedra, 1987, trad. J. Roviralta, acto II, vv. 8186-8190. Jung se refiere a esta escena del *Fausto* en "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad", §§ 243 ss. y más detalladamente en *Psicología y alquimia*, *OC* 12, §§ 203 ss.
93. Adv. Nat., V, 19. Cfr. Rossignol, J. P., *Les Metaux dans l'Antiquité. Origines religieuses de la Métallurgie ou les dieux de la Samothrace representés comme métallurges d'après l'histoire et la géographie*, París, Auguste Durand, 1863, pp. 153–154.
94. Cabe señalar que aquí termina la trascripción en el libro caligráfico del *Liber Novus*. Con más precisión en donde dice: "Y ya se encuentra en [mi mano, una corona…]". Cfr. *ELR*, p. 326, n. 326 en donde se indica que el resto se transcribe del Borrador, pp.533- 556.
95. 1 Co 13. La cita paulina también aparece en *Recuerdos*, p. 358.
96. *Recuerdos*, p. 358.

97. Cfr. *Gratarolus, Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata*, Basilea, 1561, II, p. 265. Asimismo *OC* 14, I, § 6.

98. *OC* 5, § 671, n. 76.

99. *Ibíd.* 5, § 594.

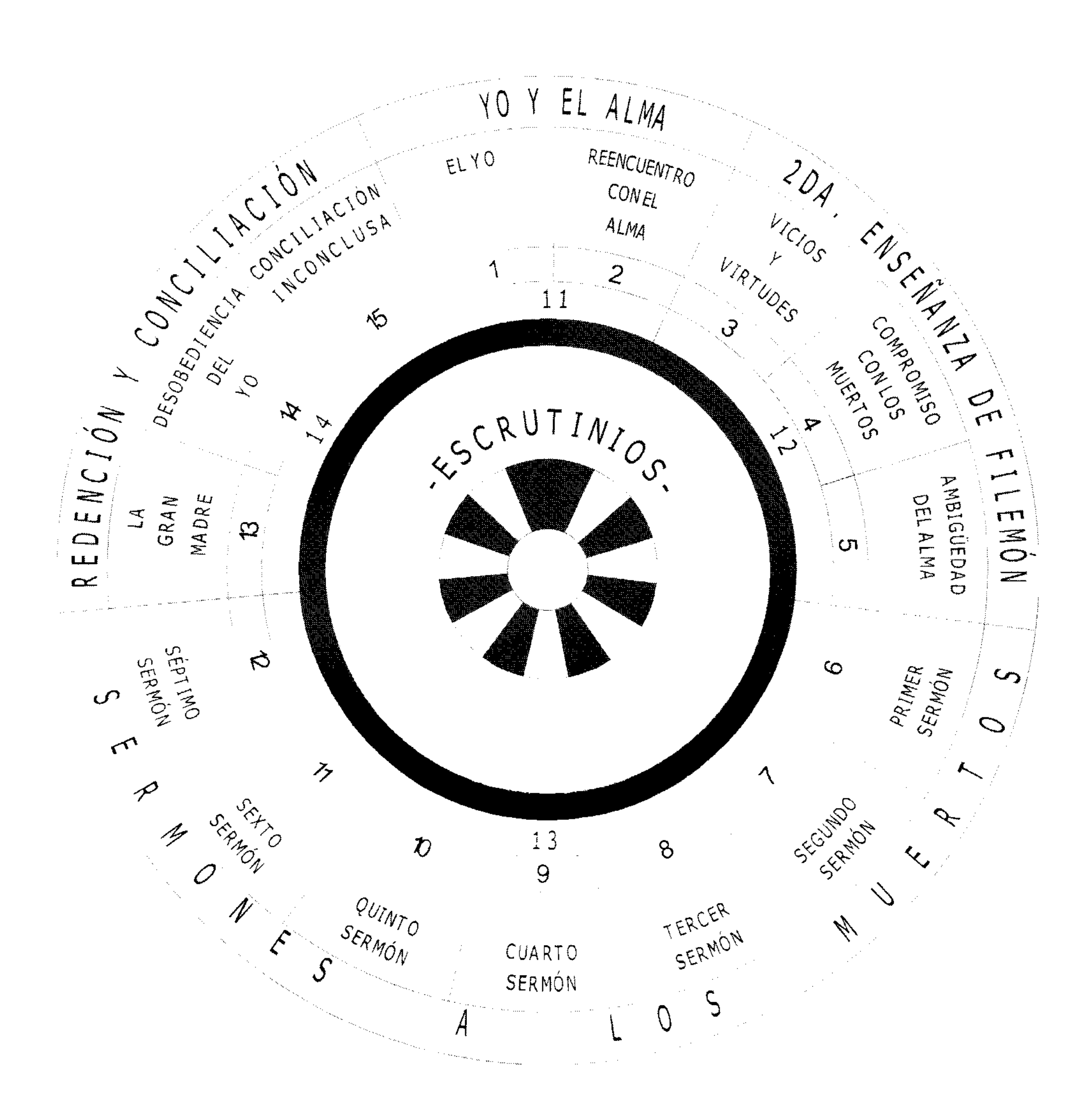
100. *Ibíd.* 5, § 349.

101. Jung cita una Edda en *OC* 5, § 399.

# *Liber Tertius: Escrutinios*

En el invierno de 1917, Jung escribió un nuevo manuscrito denominado *Escrutinios,* que transcribe y comenta las experiencias, desde el 19 de abril de 1914 hasta junio de 1916 y, aunque no fue transcripto en el cuaderno de tapas rojas, por su contenido puede considerarse como la tercera parte del *Liber Novus.*[1] No obstante, su lenguaje es distinto de los anteriores libros, el estilo es, por momentos, menos poético, y están más integradas entre sí las visiones y las reflexiones. Aunque su contenido puede ser más complejo, su estructura es más sistemática y en algunos casos, provee algunas claves para la comprensión de las experiencias referidas en los libros anteriores. A diferencia del *Liber Primus* y del *Liber Secundus*, *Escrutinios* no está dividido en capítulos, pero para facilitar la lectura, no solo mantenemos las quince partes propuestas por el editor de la versión alemana, sino que les adjudicamos títulos. Asimismo, agrupamos esas quince partes en cuatro "momentos", tal como puede advertirse en los diagramas consignados más abajo.

El siguiente diagrama sintetiza sinópticamente todo el proceso:



A continuación desplegamos en un cuadro concéntrico las situaciones e ideas principales de *Escrutinios*:



## I. Décimo primer momento: La soledad del 'yo' y el reencuentro con el alma

### {I} El 'yo' a solas con el 'yo'
*19-21 de abril de 1914*

Personajes: El 'yo' escindido en dos 'yoes'. Es decir, el 'yo' que está en soledad habla con su propio 'yo'.
Síntesis: Al haber ascendido su alma, luego de un largo trayecto en el cual el yo se reencuentra con sus profundidades, ahora se halla en soledad consigo mismo, en este caso, con su propio 'yo'. En ese encuentro descarnado comprende que no tiene una valoración correcta de sí mismo. Este 'yo' no es su alma, sino una *"...mera nada vacía"*. Y así, en esa tensa cercanía, su 'yo' le devela oscuras verdades con duras palabras. El 'yo' le dice a su 'yo' que es un ser deshonesto consigo mismo, infantilmente orgulloso y cobarde, pesimista, ambicioso y deseoso de gloria y, por lo tanto, promete hacerlo sufrir, dejarlo en carne viva.

En términos junguianos posteriores, se produce un encuentro descarnado con su 'sombra personal', es decir, con todas las formas del apego, sus intenciones egoístas y los encubrimientos, incluido el de la hipocresía del amor. Con una mirada lúcida, este yo que se ha escindido de sí-mismo comprende que debe reconocer su inferioridad. Un célebre pasaje de la obra junguiana posterior referido a la 'sombra personal' parece responder —en parte— a esta experiencia:

> *"Quien mira en el espejo del agua, es evidente que ve primero su propia imagen. Quien va a uno mismo, corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no halaga, sino que muestra con toda fidelidad lo que se está mirando en él, a saber, ese rostro que nunca mostramos al mundo por esconderlo tras la 'persona', tras la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el rostro verdadero. Es ésta la primera prueba de fuego en el camino interior, y tal prueba basta para que casi todos se desanimen, porque el encuentro con uno mismo constituye una de esas cosas desagradables que se evitan mientras sea posible proyectar sobre el entorno todo lo negativo. Si se es capaz de ver la propia sombra y de soportar el conocimien-*

*to de ella, está resuelta una pequeña parte de la tarea: al menos se ha eliminado lo inconsciente personal".*[2]

Sin embargo, este encuentro no puede explicarse como un simple e inicial encuentro con la sombra personal, se trata de algo más descarnado aún, pues el yo ya no cuenta con la posibilidad de recurrir a la misericordia de un Dios del amor, pues ese Dios ha muerto.

Puede recordarse aquí que Jung manifestó reiteradamente su disconformidad respecto de la redención del *Fausto* de Goethe. Para Jung, Fausto se redime sin una verdadera toma de consciencia de los actos impíos —particularmente el crimen de Filemón y Baucis— y sin una expiación que lo hiciera merecedor de ser salvado por la gracia. La prueba de que esto excede la sombra personal es que se apela a que, al regocijarse con el mal ajeno, no se está teniendo en cuenta que se trata de hacerse responsable de la humanidad: de esta forma intenta domesticar a su propio 'yo', ese 'yo' cargado de sombra siempre proclive a la envidia, a la venganza, al cálculo pequeño; ese 'yo' susceptible que trama pérfidas intrigas como si fuera posible vengarse del destino. Pero la susceptibilidad surge del hecho de que el 'yo' quiere ser comprendido cuando para ello, en realidad, es necesario primero comprenderse a sí mismo.

La enseñanza que aquí surge es que se trata —en definitiva— de *comprenderse,* única forma de superar esa susceptibilidad que consiste en pretender la comprensión del otro. En duro diálogo con él mismo, le dice que es un 'hijo de mamá' y que él no consentirá sus lamentos. En suma, para sentirse comprendido es menester comprenderse a sí mismo.

No es posible saber cuánto puede durar una situación de esta índole pero pareciera que el desafío consiste en no ceder, en resistir.

### {2} Reencuentro con el alma

*Mayo de 1914*

Personajes: El alma (solar) - el 'yo' escindido en dos yoes - un anciano de barba blanca y cara afligida.

Síntesis: La soledad del 'yo' se vuelve una carga muy pesada, pues no consigue comprender que el proceso en el que se encuentra no se reduce al nivel personal. Su

alma compensa la situación del 'yo', y la aparición del anciano es la posibilidad de comprender el carácter arquetípico de la situación.

El 'yo' comienza a soportar estar a solas consigo mismo, aunque no pocas veces tiene que azotarse por su susceptibilidad, hasta superar el placer por el autotormento.

Finalmente, reaparece el alma cargada de una 'solaridad' celeste y cuando se acerca a dialogar con el 'yo', se oscurece con la pesadez terrenal. En este diálogo, el 'yo' intenta preservar a su alma de su 'solaridad', de esa luz de lo Alto de la cual proviene, pero tal encuentro devela el estado de desolación en el que se encuentra sumido el yo, rodeado de muerte y de dolor, aunque aún no capta que no se trata de un suceso meramente personal *"...pues lo oprimía la carga del duelo inaudito".*

Una voz que habla desde el propio 'yo' le dice cosas como ésta:

> *"Es duro, hay víctimas a diestra y siniestra y tú estás crucificado en aras de la vida".* (p. 334)

Por cierto, esto ocurre el 21 de mayo de 1914, cuando aún no sabía lo que deparaba el futuro, es decir, la guerra.

Por un lado, el yo se sume en una gran tristeza y, por el otro, el alma conquista mayores alturas y una gran alegría. Así, esta tensión de opuestos se torna exasperante y el 'yo' percibe la crueldad del alma que ama beber la roja sangre.

El alma aconseja al 'yo' que deje a las víctimas caer a su lado, pues

> *"...el camino de la vida está sembrado con caídos"* (p. 334).

Nuevamente observamos que el 'yo' se escinde pues, por así decirlo, el primer 'yo' le dice a su 'hermano' (su otro 'yo') que no cargue con los muertos. Paradójicamente, esta vez el alma le recomienda al primer 'yo' que le deje al 'yo' la compasión, ante lo cual, el primer 'yo' reacciona negativamente pues, precisamente, el alma misma aconseja compasión cuando ella, por su parte, no se muestra compasiva ya que se va a lo Alto, siguiendo al Dios. 'Alma' y 'yo' parecen jugar roles complementarios; cada uno está llamado a ocuparse de un aspecto de la realidad y de la vida psíquica, y es

menester que sus tareas no se mezclen, pues *"hay una intención divina y una humana"*. El 'yo' aún no comprende que todo lo que le ocurre no tiene que ver exclusivamente con un suceso personal, pues esto sucede dos meses antes del estallido de la guerra.

Por cierto, la mayor enseñanza que aquí se imparte es que, en estos tiempos ya no es posible creer, es necesario conocer, aunque el texto reconoce en otro lugar que también la fe es necesaria, pues nos da seguridad. En principio, el camino actual consiste en alcanzar un conocimiento diferenciador, pues la infantilidad de la fe fracasa ante las necesidades actuales.

De alguna manera, parece volverse aquí al punto inicial. La comprensión de sí es la clave necesaria para poder sobrellevar todo lo que ocurre y para ayudar a la humanidad, aunque su precio sea altísimo. Ahora bien, el precio de la soledad parece ser el sacrificio necesario y, en última instancia, su misión para con la humanidad.

Un anciano de barba blanca y de cara afligida (un antiguo santo cristiano del desierto a juzgar por el *Libro negro* 4)[3] le recuerda la importancia de la soledad, la necesidad de abocarse a su alma, diciéndole que no debe olvidar que los hombres deben sufrir por el bien de sus hermanos; que en soledad alcanzará la maduración y que debe abandonar la ciencia, dado que ella es demasiado superficial. Tal es el trabajo que debe comenzar sin falta. Y con extrañas palabras que al 'yo' le parecen carentes de sentido el anciano le da a entender —el 25 de mayo de 1914— que se avizora lo peor, la guerra aún insospechada. Así, el yo permanece sumido en una profunda tristeza hasta el 24 de junio de 1914. Luego irrumpe la guerra, y esto le permite comprender lo que había ocurrido y escrito con anterioridad.

## 2. Décimo segundo momento: Nueva enseñanza de Filemón

### {3} Asumir vicios y virtudes: camino al 'sí-mismo' y a Dios

Personajes: 'Yo', Filemón.

Síntesis: Luego de un año de silencio, aparece Filemón con un oscuro discurso. Jung concluye que para vivir de uno mismo es menester protegerse más de las virtudes

recíprocas que de los vicios. Se trata de ir hacia nuestro sí mismo, lo cual implica dar cuenta de vicios y virtudes en nuestro interior, en vez de vivirlos fuera: *"Mediante la unión con nuestro sí-mismo alcanzamos al Dios"*. Dios está por encima del sí mismo y solo si cargo mi sí-mismo

> *"...alivio a la humanidad de mí y curo mi sí-mismo de Dios"*.

Las voces de la profundidad callaron durante un año entero, aunque su alma volvió a hablarle el 3 de junio de 1915. Finalmente, el 14 de septiembre, reaparece la voz de Filemón que le dice que quiere dominarlo, moldearlo, de algún modo tomarle su propia voluntad, pues:

> *"Eres la voluntad de la totalidad..."* (p. 336)

Esta reaparición de Filemón es aún más paradójica, pues su intención parece consistir en que asuma a su sí-mismo en sus contradicciones y, particularmente, que dé cuenta, no solo de sus virtudes, sino también de sus vicios. En el *Libro negro* 5, Filemón continúa diciendo: *"Hermes es tu demon"*.[4] Se trata del reconocimiento de un *daimon* que invita a abrazar la paradoja de la vida psíquica. Es innegable aquí la presencia del hermetismo y de ecos anticipatorios de su relación con la alquimia. Lo confirma la utilización del símbolo del 'oro' como expresión de ese tesoro que es la totalidad buscada por todos y hallada por muy pocos. Pero la paradoja mayor consiste en que

> *"...el oro no quita ni acorta la pena del hombre; cuanto más infortunado, más estimado"* (p. 336).

El 'yo' percibe ambigüedad en el discurso de Filemón, pero sin duda, se trata de que esa totalidad, ese 'oro', requiere la asimilación de la pena, del infortunio. El error del falso buscador consiste en desconocer el carácter ambivalente de ese oro que es *"...despreciado y requerido ansiosamente"*.

Por cierto, ello nos recuerda la doble condición del 'oro alquímico' o 'filosófico' que se distingue del oro vulgar *(aurum vulgi)* y de la piedra filosofal en la alquimia, la más estimable y la más vil.[5]

Pero obsérvese que el propio Filemón es ambiguo, y que su personalidad resulta inasible y mercurial. El 'yo' recoge, de este extraño encuentro, una enseñanza fundamental: es necesario dar cuenta de las propias virtudes y también de los propios vicios; de lo contrario, se carga al prójimo con la propia supuesta virtuosidad y se impide que cada uno lleve la carga que le corresponde. Filemón expresa sus cavilaciones acerca de que habría que proteger a los hombres más de sus virtudes que de sus vicios, aunque la moral cristiana no ayuda a hacerlo; y se pregunta cómo es que puede pedirse a un hombre que lleve la carga de otro, si lo mejor que se puede esperar es que logre llevar la propia.

Comienza a perfilarse con más claridad la integración de opuestos como condición necesaria para el proceso de individuación, es decir, para realizar el sí-mismo. En todo ello se dejan oír ecos del *Zarathustra* de Nietzsche:

> *"El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo".*[6]

En 1935, Jung comentó este párrafo en su seminario sobre el *Zarathustra*:

> *"Ya estaba muy interesado en el concepto del sí-mismo, pero no estaba seguro de cómo habría de entenderlo. Marqué estos pasajes cuando los encontré y me parecieron muy importantes [...] El concepto del sí-mismo continuó recomendándose a mí [...] Pensé que Nietzsche se refería a un tipo de cosa-en-sí detrás del fenómeno psicológico [...] Entonces vi además que estaba produciendo un concepto del sí-mismo, el cual era como el concepto del Oriente; es una idea de* Atman*".*[7]

El peor pecado es el olvido de 'sí-mismo', y es lo que ocurre con la búsqueda unilateral de la virtud que luego se desea imponer al otro. El más grave pecado consiste en enajenar a otro con la propia virtuosidad.

Por ello, la obra de redención debe ser realizada en uno mismo, pero para no caer nuevamente en un supuesto 'virtuosismo', es necesario renunciar al bello resplandor en torno a esa palabra y a cualquier pretensión de belleza en el pensamiento

de la redención. Y al asumir los vicios y virtudes, no como algo externo, sino como lo que vive en el fondo anímico, alcanzamos a nuestro sí-mismo y, con ello, a Dios:

> *"Mediante la unión con el sí-mismo alcanzamos al Dios"* (p. 337).

Es fácil reducir la experiencia a un marco teórico conocido, pero en ese caso se perdería su verdadera condición paradójica. Las teorías tienden a encolumnarse a lo ya conocido pero, por otra parte, no hay teoría capaz de afectar en lo más mínimo la experiencia de Dios.

No obstante, de la experiencia de Dios a través del sí-mismo da cuenta Jung en sus textos teóricos cuando, por ejemplo, en "El simbolismo de la transubstanciación en la misa" escribe:

> *"El sí-mismo opera entonces como una* unio oppositorum, *constituyendo así la experiencia más inmediata de lo divino que cabe psicológicamente concebir".*[8]

Y, sin embargo, si bien el sí-mismo es la vía hacia Dios, se halla el sí-mismo, en la medida en que se tome la propia vida en plenitud y se esté libre de Dios. Evidentemente, este liberarse o curarse de Dios, alude a las formas preconcebidas de Dios, como un Ser unilateralmente bueno y bello. En definitiva, para que su vida 'sea' plenamente debe servir a su sí-mismo que es, a la vez, el modo de servir a Dios y ser útil a la humanidad:

> *"Si yo me cargo a mí mismo, alivio a la humanidad de mí y curo mi sí-mismo de Dios"* (p. 338).

Luego de comprender esto, la voz de Filemón lo desconcierta, pues habiendo asumido que debía librarse de Dios, vuelve a decirle que es menester entrar en la tumba de Dios para *"...habitar en él"*. El proceso es, sin embargo, bien comprensible; el desafío consiste en adentrarse en la profundidad de un Dios que está más allá de los opuestos. Para ello, el propio Filemón se muestra, ahora, diferente al modo como apareció inicialmente, es decir, como un mago que habita lejanas tierras. En realidad, la mayoría de lo escrito en las partes anteriores del libro se lo dio Filemón, pero ahora este personaje central adquiere una forma separada y diferenciada del 'yo'.

## {4} El compromiso con los muertos
*5 de diciembre de 1915*

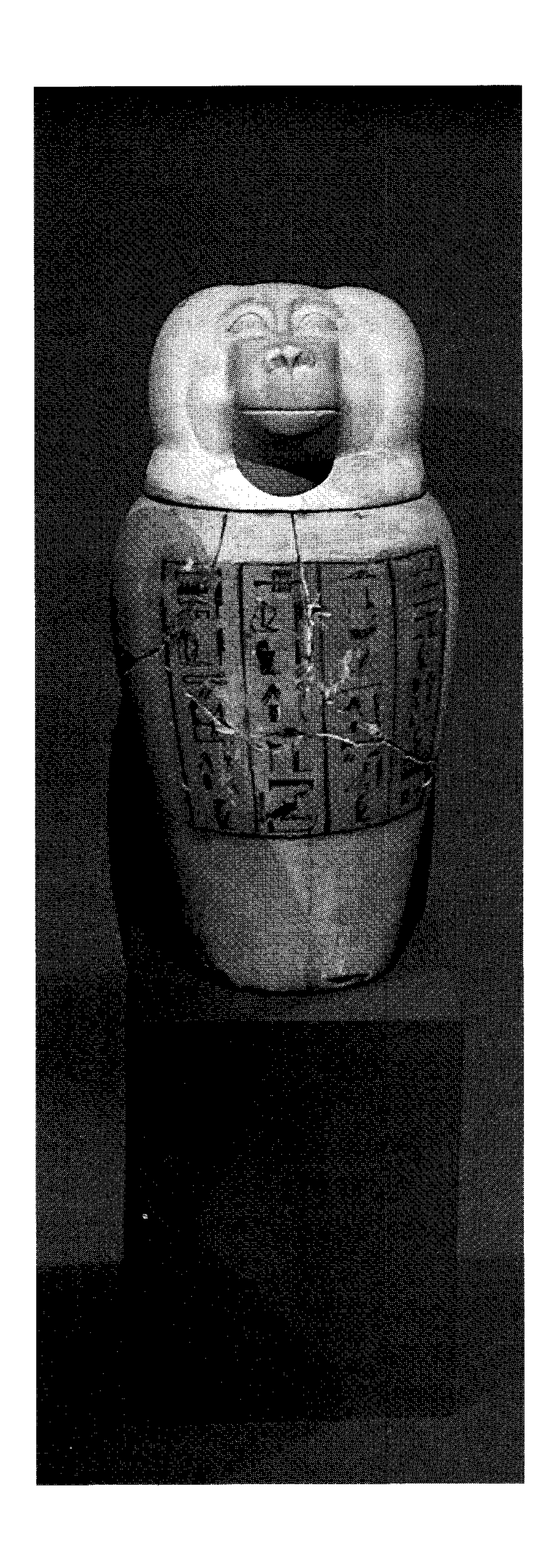
Personajes: 'Yo' – tres muertos de entre los cuales se destaca una mujer – Hap (hijo de *Horus*).
Síntesis: Aparecen tres sombras o muertos; uno de ellos es una mujer sedienta de 'sangre', de vida, que representa la comunidad de aquellos seres cuya vida fue incompleta. Esto, de algún modo, anticipa la llegada de los muertos al comienzo del "Primer Sermón a los Muertos". Pero el viviente (en este caso Jung) debe hacerse responsable de esta comunidad de muertos que nuestra sociedad contemporánea ha olvidado. Es entonces cuando Jung le da la 'palabra' simbolizada por Hap, uno de los hijos de Horus, que ofrece una conexión de vida a una muerta que está desvitalizada y que parece necesitar algo de esa visceralidad para poder asumir las enseñanzas que aún necesitan recibir de los vivos.

Luego de algunas semanas, aparecen las sombras, cuyo aliento frío delata que se trata de tres muertos. Una de esas sombras es una mujer que le pide el 'símbolo', la palabra. Aunque al principio el 'yo' no comprende, es claro que se trata de aquello que puede dar vida a lo muerto, de aquello que permite mediar entre lo vivo y lo muerto. Ante la misma sorpresa del 'yo', que no comprende, en un principio, de qué símbolo se trata, aparece depositado en su mano 'Hap', ese polo de Dios. La mujer muerta agrega que él es el espíritu de la materia, el que puede devolverles el cuerpo que les permita estar entre los vivos.

Y, en sucesivas apariciones, la muerta le da a entender que Hap es *"...la cima de la iglesia que aún yace sumergida"*. A lo largo de varios encuentros y diálogos, se torna evidente que los muertos que no pudieron ir más allá de los espacios cósmicos necesitan participar de la vida de los vivos a cualquier precio. Más aún, esto permite anticipar la necesidad de una enseñanza a los muertos, que más adelante impartirá el propio Filemón.

En diálogo con la muerta, ella le pide sangre y él le ofrece que tome la de su corazón, pero ella quiere un cuerpo, una forma animal para entrar y volver a la tierra, aunque sea el cuerpo de un perro.

Y así, en extraños discursos la muerta va haciendo comprender al 'yo' que debe tornarse 'sombra' para generar una comunidad con los muertos no reconocidos por



Vaso canópico de Hap, uno de los cuatro hijos de Horus, custodio de los pulmones de los muertos.

los vivos. Debe tornarse una 'vasija' que pueda reunir lo bajo, Hap, y lo alto, el pájaro que se posa sobre la cabeza de Hap.

Según dice la muerta, muertos y vivos necesitan formar una comunidad; no para vivir juntos, sino para poder ayudar a los primeros con oraciones expiatorias.

En una carta de Jung en respuesta al pastor Pfäfflin, quien le había escrito que había podido mantener una conversación con su hermano fallecido, leemos:

> *"...los muertos están ocupados, de manera bastante particular, de la condición espiritual de otros muertos. Asimismo, hay que advertir la existencia de lugares de curación (psíquica). Me pareció desde siempre que las instituciones religiosas, las iglesias, los conventos, los templos, los ritos, los métodos psicoterapéuticos de curación podrían ser representaciones de ciertos estados* post mortem, *verdadera* Ecclesia spiritualis, *modelo de la Iglesia visible y terrestre,* Una Sancta".[9]

Y dicho esto, invoca a los muertos en nombre del 'yo'. Finalizada su plegaria, le dice que ellos tienen gran necesidad de las plegarias de los vivos, porque comparten todavía la misma naturaleza, aunque en este tiempo los hombres los han olvidado, cayeron en la furia.

### {5} Reaparición del alma cargada de ambigüedad

Personajes: 'Yo' – alma – Filemón.
Síntesis: Filemón le aconseja que se libere del alma temiéndola y amándola. Se trata de diferenciarse de ella, en tanto aparece en los excesos y en la proyección en el otro. Para ello, es menester completar la obra de redención en uno mismo, en lugar de pretender ayudar o aconsejar a otros. El alma le pide amor y odio; ello la "pondrá en prisión". El alma se presenta de este modo como un gusano, una ramera, llena de misterios mentirosos e hipócritas, y Filemón la libera ensalzándola. El alma carece del amor humano, calidez y sangre, pero Jung la retiene, pues sabe que ella, en su ambigüedad, posee el tesoro más preciado. Se dividen el trabajo: los hombres trabajan por su salvación, que ella lo haga por la dicha terrena. Así, le pide que arroje todo al horno de la fundición, todo lo viejo, pues grande es el poder de la materia.

Luego de haber pronunciado sus palabras, desaparece la muerta y el 'yo' queda sumido en una profunda tristeza. Reaparece el alma, iluminada por el brillo de la humanidad, y el 'yo' le relata lo ocurrido, reprochándole que lo dejó sumido en una gran oscuridad. Asimismo, le dice:

> *"Los muertos quieren vivir de mí"* (p. 341).

En última instancia, el 'yo' le pide que proclame el derecho del hombre ante los dioses y que se vengue de ellos, pues son los únicos capaces de aguijonearlo. Pero luego descubre que esas palabras, en realidad, provienen de Filemón, quien, a continuación, le enseña que debe liberarse del poder que ejerce su alma sobre él, poder que ha logrado porque la venera. Algo similar quieren que hagan con ellos los muertos que no han seguido su viaje y están deseosos de volver para dominar.

Como puede verse, el discurso tiene un hilo común: reconocer que es necesario liberarse de la sujeción del alma; de los muertos en el alma y aún de lo divino en ella:

> *"Nunca encontrarás una mujer más traidora, astuta e impía que tu alma. (...) Protege a los hombres de ella y a ella de los hombres"* (p. 342).

Pero el alma se manifiesta en la *hybris*; más aún, a ella le pertenecen el exceso de la ira, de la desesperación y del amor. Por ello, para salir de su sujeción, para diferenciarse, es menester encerrar al alma sin abrumar al prójimo, pues todo lo que se exige del otro atenta contra la propia diferenciación. Diferenciarse del alma implica protegerla de dioses y de hombres y, a su vez, proteger a los dioses y a los hombres del alma.

Pareciera que, después de estas enseñanzas de Filemón, el 'yo' intenta entrar infructuosamente en nuevos términos con el alma. El alma lo quiere todo del 'yo', tanto su amor como su odio, y es por ello que el 'yo' le propone ponerla en prisión, en el estrecho ámbito humano, en el sanguíneo y embriagador mundo de lo humano. Y aunque, en un principio el alma parece aceptar y mostrarse agradecida, y el 'yo' reconoce su belleza divina, a continuación éste le espeta una grave acusación diciendo que es diabólica, dado que lo ha llevado a la locura y lo ha torturado casi hasta morir, porque ella no comprende que él es también un prisionero. Asimismo, le recuerda que la ha sacado del pantano y la acusa de comedora de hombres.

El alma, disminuida, encorvada y retorciéndose como un gusano, le pide compasión al 'yo', quien le reprocha a su vez la falta de compasión que ella tuvo para con los hombres. Pareciera que es hora de que cambie la situación, pues hasta ahora el alma vivió a costa de la sangre y del tormento humano. Es evidente que, en contraste con lo ocurrido en los inicios del *Liber Primus* donde el 'yo' debe entregarse a su alma, aquí se trata de que el alma también brinde un servicio a lo más humano del hombre, a aquello que se manifiesta en los vínculos afectivos propios de lo terreno, a aquella humanidad grávida de calor humano y humor sanguíneo. Pero esta acusación no parece ser efectiva para lograr la asociación entre el alma y el 'yo'. Acaso por esa razón, Filemón interviene y habla en nombre del 'yo' ensalzando nuevamente al alma y a su poder de relación con lo Alto. No solo bendice y alaba al alma, sino que concibe a los hombres como sus siervos, ya que ella los lleva hacia arriba y se presenta ante Dios, trayendo la alegría y el bien. Así, el alma recupera su libertad y se dispone a irse a lo Alto, pero el 'yo' la retiene cuando advierte que se ha robado un bien precioso y le exige que lo devuelva. Ese tesoro, ese oro, es en definitiva ese amor humano que acabamos de mencionar, un bien que ni los dioses poseen.

El alma queda expectante un día y una noche y, finalmente, el 14 de enero de 1916, el 'yo' vuelve a hablarle. En ese discurso queda claro que el 'yo' pide, acaso, por primera vez, que el alma trabaje por su dicha, así como ella compele a los hombres (al 'yo') a trabajar por su salvación, aclarando que lo exige en su nombre y en el de todos los hombres, pues son de ella el poder y la tierra prometida.

A raíz de ello, el alma da dos recomendaciones al 'yo', claramente vinculadas entre sí:

1. Construir un horno de fundición en donde debe arrojarse todo lo viejo e innecesario para ser renovado.

2. Darle forma a la materia con el pensamiento.

Obsérvese, en primer lugar, que estas dos recomendaciones muestran gran afinidad con la alquimia, pues se trata de arrojar todo en el crisol, dar cuenta de la vida psíquica en su totalidad (*Ars requirit totum hominem!* —reza la máxima alquímica) y de trabajar la materia (que es en última instancia 'psíquica'), de ordenarla, para liberar así su potencia creadora. Ahora bien, es evidente que trabajar con esta materia supo-

ne recuperar todo aquello que quedó fuera del alcance del 'yo', por ejemplo, aquellos muertos que no pudieron seguir su viaje a las alturas y viven perdidos, ávidos de vitalidad y de sentido.

En síntesis: ¿qué significa dar forma a la materia? Pues, si respondemos primero que la materia es, según dice el texto, *"la plenitud del vacío"* (p. 344) y que —de acuerdo con los "Sermones a los muertos"— el Pleroma, es decir, el principio último de todas las cosas, es un vacío pleno, podemos comprender que se trata de darle forma a esa *dynamis*, a esa potencia oscura de lo inconsciente, tan informe como capaz de toda forma posible. En definitiva, se trata de llegar a la raíz de esa cualidad serpentina que se viene presentando en todo el *Liber Novus*. Pero a esta altura del proceso, pareciera que es menester darle forma, discernimiento, a la materia oscura para que sea apropiada por el yo, para que sea posible realizar y comprender lo que en términos posteriores de la teoría junguiana se denomina un 'proceso de individuación'. No se trata de racionalizar experiencias, sino de iluminar nuestra consciencia fragmentada con un saber que discierne y orienta. Hap custodia las vísceras, contiene la materia que los contenidos aún fragmentados (los muertos) necesitan para acercarse a este mundo y recibir la enseñanza del discernimiento.

## 3. Décimo tercer momento: Sermones a los muertos

### {6} Primer Sermón a los muertos. El Pleroma

Personajes: 'Yo' - alma - Filemón - muertos.
Síntesis: El 'yo' da forma en la materia al pensamiento que el alma le había dado y así surge un fuego ardiente, espantoso, que se avecina. El alma le pide su 'miedo' al 'yo' para llevarlo al Señor del Mundo (Abraxas). Aparecen los morenos y cuando —al sentirse abrumado por ellos— quiere desbaratarlos, el alma le pide que no interfiera con la obra. Filemón entra en escena y Jung les dice a los muertos que hablen. Comienzan así los "Sermones a los muertos". Los muertos de vida incompleta, que terminaron sus vidas demasiado temprano, flotan aún sobre sus tumbas. Filemón le enseña al 'yo' que esos muertos fueron cristianos que repudiaron su fe y así, sin

saberlo, adhirieron a la doctrina que los mismos cristianos habían repudiado. Por compasión, y aunque parezcan oponerse con sus murmuraciones, Filemón debe enseñarles la antigua doctrina, porque es la que les pertenece. El "Primer Sermón" comienza con la enseñanza de lo que no puede ser enseñado, el Pleroma, esa 'nada' que es plenitud. La criatura es la diferenciación y lucha contra la peligrosa igualdad originaria. El Pleroma presenta pares de opuestos (por ejemplo: lo lleno y lo vacío), pero esas, sus propiedades, a la vez no lo son, porque en Él se eliminan. Las propiedades están en nosotros, criaturas, pero diferenciadas. En la medida en que nos dejamos llevar por uno de los polos (por ejemplo: la belleza) caemos en el otro (por ejemplo: la fealdad) y nos indiferenciamos en el Pleroma. Ello ocurre cuando nos dejamos llevar por nuestro pensamiento y no por nuestra esencia que es la diferenciación. Por ello, es menester enseñar el saber que ponga freno al pensamiento. Por cierto, Filemón no enseña porque cree, sino porque sabe.

A diferencia del resto del *Liber Novus*, contamos con una vasta literatura crítica referida a los "Sermones a los muertos" (Quispel, Maillard, Ribi, von Franz, Segal, Brenner, Hubback, Heisig, Olney, Hoeller, Jeromson, etcétera),[10] pues el texto fue publicado en forma separada con anterioridad. Téngase en cuenta que su contextualización dentro del *Liber Novus* les otorga a los "Sermones" una nueva y más rica perspectiva. En nuestro caso, no podemos entrar en todas las cuestiones de detalle y en las discusiones sugeridas por la vasta literatura crítica, pero, insistimos —dentro de los límites impuestos—, su abordaje en el marco general del *Liber Novus* permite, hasta cierto punto, ampliar nuestro horizonte.

La forma que el 'yo' le da a la materia de acuerdo con la instrucción recibida por parte del alma es, en definitiva, el conjunto de enseñanzas que Filemón imparte a los muertos. Y, como la materia es esa "plenitud del vacío", se trata de una manifestación o expresión de la totalidad. Cuando el 'yo' comienza a darle forma a la materia, surge el fuego ardiente de la transformación que se acerca desde lo Alto. El alma le pide su 'miedo' al 'yo' para llevarlo al Señor del Mundo (Abraxas), dado que él exige el sacrificio de su miedo y, si bien a cambio de ello, Abraxas le será propicio, el 'yo' quiere esconderse ante el Dios de lo prohibido.

Es posible —tal como ya fue señalado por algunos estudiosos— que dar forma a la materia, al pensamiento de su alma, se refiera al *Systema Munditotius*, es decir, el mándala de apariencia gnóstica que Jung realizó en este período y donde Abraxas

aparece como el 'Señor de este mundo' (*dominus mundi*). Por cierto, la relación entre los "Sermones" y este mándala gira fundamentalmente en torno al lugar de Abraxas en la cosmología del *Liber Novus*, cuestión que preferimos desarrollar más adelante en "Un apéndice de los Sermones", pues tal tratamiento requiere primero del recorrido total de los "Sermones".

Volviendo a nuestro texto, esta situación irresuelta y la amenaza de ese fuego perduran varios días hasta que, finalmente, aparecen 'los oscuros' o 'los morenos', es decir, los muertos. Cuando el alma se lo anuncia, el 'yo' le reprocha que esto no lo protege de tamaña confusión diabólica, a lo cual ella replica que se quede quieto para no interferir con la obra. Enseguida, el 'yo' ve acercarse a Filemón que posa la mano en su hombro e interpela a los muertos pidiéndoles que hablen. Estos comienzan a vociferar diciendo que estaban de regreso de Jerusalén, donde no habían encontrado lo que buscaban, para pedirle algo que el 'yo' tenía y que era su luz, no su sangre. Entonces, Filemón comienza a impartir sus enseñanzas a los muertos, dando origen al primer sermón.

Comienzan así los "Sermones", el 30 de enero de 1916, atribuidos a Basílides de Alejandría, pensador gnóstico del siglo II, sobre el cual ya nos referimos en la Primera Parte. Según relata Aniela Jaffé, Jung le señaló que:

> *"Desde entonces se me han hecho los muertos siempre claros como voces de lo no respondido, de lo no resuelto y de lo no redimido [...]"* [11]

Por cierto, en sus reflexiones sobre los muertos, Jung parece distinguir entre quienes no fueron más allá de su época: por un lado, quienes no se individuaron, pues permanecieron atados a alguna modalidad colectiva y, por el otro, aquellos que lograron diferenciarse, individuarse. Los primeros viven en el más allá en condiciones de oscuridad y obnubilación.

En su texto tardío, "Acerca de la vida después de la muerte", Jung señala:

> *"Si existe una existencia consciente después de la muerte, debe transcurrir, me parece, en el sentido de la consciencia de la humanidad, que tiene siempre una delimitación superior, pero movible. Hay muchos hombres que en el instante de su muerte no solo se quedan por debajo de sus propias posibilidades, sino principalmente detrás de lo*

*que ha sido comprendido por otros hombres de su época. De ahí su penetración a alcanzar en la muerte la parte consciente que no consiguieron en vida".*[12]

En el caso que nos ocupa, se trata de los cristianos que repudiaron su fe, pero no fueron capaces de comprender el nuevo mensaje. Filemón da inicio al sermón diciendo que él comienza por la nada, que es lo mismo que la plenitud, porque en ella hay tanto lleno como vacío, así como cualquier otra propiedad. A esto lo llama 'Pleroma', y en él se acaban el pensar y el ser.

Y si bien todo pertenece al Pleroma, la criatura se caracteriza por diferenciarse esencialmente del Pleroma, porque esto es lo que corresponde a su aspiración natural. Este principio, llamado *principium individuationis*, es la esencia del hombre y es por ello que tanto la indiferenciación como el no-diferenciar se convierten en peligrosos para él.

Por cierto, el 'principio de individuación' es aquel que da razón de por qué algo es un 'individuo' *(individuum, a-tomos, 'no dividido')*. La expresión es latina, pero como es sabido, el primer pensador que trató este tema ampliamente fue Aristóteles. No podemos detenernos en este complejo concepto y su desarrollo que atraviesa toda la historia de la filosofía. Cabe señalar que en la obra de Jung la 'individuación' se concibe psicológicamente a partir de un proceso de diferenciación e integración, es decir, como un concepto dinámico de conciliación de opuestos.[13]

El Pleroma es el 'lugar' en donde no es posible la 'individuación', pues tiene como propiedades pares de opuestos (lleno y vacío; vivo y muerto, etc.) que en realidad no 'son', porque en el Pleroma mismo se eliminan. En cambio, en nosotros esas propiedades son efectivas porque están diferenciadas y solo podemos vivirlas en nombre de la diferenciación, de la individuación. Filemón agrega que al pretender el bien y lo bello —olvidando la esencia del hombre que es la diferenciación— también nos encontramos con sus opuestos, ya que, en el Pleroma, están unidos. Sin embargo, cuando nos diferenciamos de un extremo también nos diferenciamos del otro y no caemos en el Pleroma; es decir, en la nada.

Por cierto, la diferenciación se logra siendo diverso según la esencia, no según el pensamiento; pues en este último caso, se cae en el opuesto de lo diverso ('lo igual'). En otras palabras, se trata de ser diversamente, no de pensar diversamente o, si se quiere, de seguir el camino de la diferenciación dando cuenta de los opuestos sin identificarse con ninguno. La enseñanza apela al pensar, porque es allí en donde el

camino de la diferenciación se pierde, ya que ello ocurre siempre que el pensar se disocia de la esencia.

A nuestro entender no debe comprenderse aquí 'pensar' como el mero razonamiento o la función 'pensar', sino como todo movimiento psíquico que dependa del 'yo' y, por ende, se aplica a toda función psíquica. También el sentir puede seguir un polo en desmedro del otro y hacernos caer en el Pleroma. Por otra parte, en términos psicológicos, la imaginación activa es la función ("función trascendente") que, debidamente ejercida, enlaza 'pensar' y 'esencia', porque ella misma es manifestación de la quintaesencia (del 'sí-mismo') en el plano de las funciones psíquicas.

Filemón transmite estas enseñanzas con el propósito de liberar a estos cristianos que repudiaron su fe y que, además, no fueron capaces de conocer lo que ahora les transmite y que les procurará su verdadera liberación o muerte. Filemón le explica al dubitativo 'yo' que se trata de un saber del que no puede dudarse, porque solo en el mundo del 'yo' hay error; en ese otro mundo las cosas no son distintas de como se las conoce, aunque pueda haber grados de saber.[14]

{7} SEGUNDO SERMÓN
*31 de enero de 1916*

Personajes: 'Yo' - Filemón - muertos.
Síntesis: Los muertos quieren saber acerca de Dios y preguntan si está muerto. Dios o Sol (*Helios*) no está muerto y es inseparable del Diablo, pues ambos son propiedades del Pleroma, menos diferenciadas que la criatura. Se diferencian, respectivamente, por lo lleno y lo vacío, la generación y la destrucción, pero lo 'efectivo' está por encima de ellos y los une. Este es el Dios ignorado, Abraxas, más indeterminado aún y al que solo se le opone lo irreal. Es fuerza, duración, cambio. Los muertos levantan tumulto, y Filemón les enseña, pues se trata de un Dios que conocen, aunque no lo saben. De hecho, es el único Dios que puede ser conocido. No les enseña el Dios que une, el Dios que ama, pues a este lo repudiaron, sino el Dios que disuelve.

A la noche siguiente, los muertos reaparecen y preguntan dónde está Dios y si "Dios está muerto". Puede observarse que estos muertos que vienen de Jerusalén provienen

del pasado, pero cargan con el signo de nuestros tiempos, el de la "muerte de Dios". Sin duda, nuestra época es una época de muerte y desaparición de Dios (tal como anticiparon Jean Paul, Hegel y Nietzsche). Esta huida de los dioses que proclamara Hölderlin, se cumple porque el hombre contemporáneo ha perdido su vínculo vivo con la espiritualidad tradicional, con su enorme riqueza de símbolos.[15] En relación con la "muerte de Dios", Jung señaló:

> *"Pero sería más acertado afirmar: 'Dios se ha despojado de nuestra imagen, ¿dónde podríamos volver a encontrarlo?'"*.[16]

Jung constata que lo divino rechazado reaparece como síntoma o, cuando se procura una apertura a lo simbólico, como símbolo de una totalidad actuante que busca realizarse merced a una auténtica e indeclinable *dynamis*:

> *"Como los mándalas modernos representan sorprendentes paralelos cercanos a los viejos círculos mágicos, en cuyo centro de ordinario hallamos la divinidad, es evidente que, en el mándala moderno, por decirlo así, el hombre, o sea, la base profunda del 'sí-mismo', no ha sustituido a la divinidad sino que la ha simbolizado".* [17]

Las ideas centrales de este "Sermón" impartido por Filemón son las siguientes:

- Dios no está muerto y es plenitud efectiva (creación) del Pleroma.
- Dios (llamado 'Helios'[18]) es criatura en tanto es diferenciado y determinado, aunque se diferencia de ella porque es menos claro y determinado.
- Dios (como cada ser creado e increado) es también el Pleroma.
- Todo lo que no diferenciamos cae en el Pleroma y se anula en su opuesto.
- El Diablo es vacío efectivo (destrucción) del Pleroma.
- Dios y Diablo son las primeras manifestaciones del Pleroma o la nada.
- El Pleroma puede existir o no, pues se anula en todo.
- Aunque no existan Dios y Diablo, basta que tengamos que hablar de ellos. Por otra parte, la criatura los diferencia una y otra vez, a partir de la indiferenciación del Pleroma.
- Todo lo que se diferencia a partir del Pleroma es par de opuestos; por ello a Dios siempre le corresponde el Diablo.

- Lo efectivo está por encima de Dios y Diablo y unifica vacío y lleno. Este Dios es Abraxas.

La máxima revelación es Abraxas, el Dios ignorado u olvidado, más indeterminado que Dios y el Diablo. Jung señaló, en uno de sus seminarios, que 'Abraxas' sería un nombre inventado:

> *"Los gnósticos dieron este nombre a su divinidad suprema. Él era el dios del tiempo. En la filosofía de Bergson, en la* durée créatrice, *aparece expresada la misma idea (...) Así como este mundo arquetípico de lo inconsciente colectivo es en gran medida paradójico, siempre sí y no, así también la figura de Abraxas significa comienzo y fin, ella es vida y muerte, por eso es representada por una figura monstruosa. Él es un monstruo, pues corporiza la vida de la vegetación a lo largo de un año, la primavera y el otoño, el verano y el invierno, el sí y el no de la naturaleza. De ahí que Abraxas es realmente idéntico al demiurgo, el creador de los mundos. Y como tal es indudablemente idéntico con Purusha o Shiva".*[19]

¿Cuáles son las propiedades de Abraxas?

- Nada se le contrapone, por ello su naturaleza es "efectiva" y está por encima de Dios y Diablo.
- Si el Pleroma tuviera una esencia, Abraxas sería su manifestación y, sin embargo, en tanto se diferencia del Pleroma también es criatura.
- Abraxas es *"...fuerza, duración, cambio".*

Los muertos se alzan indignados y el 'yo' le advierte a Filemón que, de este modo, le quita a los hombres el Dios al que pueden orar. Sin embargo, Filemón explica que enseña a los muertos pues, a diferencia, de los vivos anhelan la enseñanza. Los muertos necesitan de la salvación, pero repudiaron al Dios cristiano, al Dios del amor, después de haber repudiado al Dios malo o al Diablo. Por eso les enseña un Dios que va más allá de esos opuestos repudiados, un Dios que disuelve la unión, que disgrega lo humano, y destruye violentamente. Pues, a quien el amor no une, lo "fuerza el temor". Por cierto, esos muertos viven en nosotros y ese Dios es el Dios venidero que yace en nuestra interioridad.

## {8} Tercer Sermón
*1 de febrero de 1916*

Personajes: 'Yo' – Filemón – muertos.
Síntesis: Les habla nuevamente sobre el Dios Supremo. El hombre toma del sol el *Summum Bonum* y del Diablo el *Infimum Malum* y de Abraxas la vida *indeterminada* que es la madre del bien y del mal. El poder de Abraxas es ambivalente, pues engendra ambos polos: verdad y mentira, bien y mal, etc. Este Dios se puede conocer, mas no comprender. Filemón parece enfatizar el aspecto temible de este Dios, dado que los muertos eran cristianos que repudiaron el orden de la unidad y la comunidad, pues repudiaron la fe en el Padre del Cielo que juzga con medida justa. Filemón utiliza el término 'Dios' pues sabe que el hombre nunca ha llamado al regazo materno de la incomprensibilidad con otro nombre.

A la noche siguiente, los muertos le exigen que siga hablándoles de Abraxas. Filemón les imparte el Tercer Sermón. Abraxas es el Dios difícilmente reconocible y su poder supremo escapa a la vista del hombre. Reúne en sí el poder de Dios (*Summum Bonum*) y del Diablo (*Infimum Malum*).

Abraxas es ambivalente; es el poder del sol y del abismo, de la vida y de la muerte, verdad y mentira, luz y tinieblas. Abraxas es monstruo del inframundo y serpiente alada, hermafrodita inferior, señor de las ranas y los sapos, el amor y su crimen, santo y traidor, claridad de la luz y profundidad de la noche de locura, etc. Y a una lista de atributos que expresan su naturaleza paradójica se agrega otra donde se advierte que Abraxas es la potencia, la *dynamis*, que atraviesa a toda la realidad:

> *"...Abraxas es el mundo, su devenir y perecer mismo".*

Por ello, este Dios es tanto el pavor del hijo ante la madre, cuanto el amor de ésta para con su hijo. Abraxas es el Dios terrible, pues su potencia se manifiesta, por ejemplo, en nuestros actos unilaterales de aproximación a Dios o al Diablo. Así, cuando se cree en el Dios Sol, se le da al Diablo poder de actuación. Pero Abraxas, en tanto modelo de lo supremo, es a la vez expresión más alta del Pleroma y paradigma de la criatura *contra* el Pleroma y su nada. En otras palabras, por expresar en sí la

máxima contradicción, manifiesta el Pleroma, pero en tanto mantiene esa tensión de opuestos, se diferencia de él. Hacia 1942, Jung advirtió:

*"(...) el concepto de un Dios omniabarcador tiene que necesariamente encerrar en sí también a su opuesto, donde, sin embargo, la coincidencia no podrá ser demasiado radical, pues si no Dios se anularía a sí mismo. La formulación de la coincidencia de los opuestos debe ser completada, por lo tanto, por su contrario, para alcanzar la absoluta paradoja y consecuentemente la validez psicológica".* [20]

Los muertos se enfurecen ante esta enseñanza, pareciera que no comprenden. Filemón explica, sin embargo, que este Dios se puede conocer, mas no comprender. Si se lo comprendiera, se diría que es esto o aquello. Filemón enseña esto a los muertos que repudiaron al Dios del Cielo, pues es Abraxas el Dios que Filemón conoce y, lo que es más importante, es el Dios que *"...ellos conocen sin ser conscientes de eso".*

El 'yo' no comprende, sin embargo, por qué llama Dios a lo inconcebible y cruelmente contradictorio. Pero Filemón responde que si la esencia superpotente del hombre y del universo fuera la ley, así la llamaría. Sin embargo, este superpoder no responde a una ley, pero el lenguaje humano siempre ha llamado 'Dios' al "regazo de la incomprensibilidad".

*"Verdaderamente este Dios es y no es, pues del ser y el no ser salió todo lo que fue, lo que es y lo que será"* (p. 350).

Dicho esto una vez más, Filemón toca la tierra con la mano y se disuelve.

## {9} Cuarto Sermón: dioses y diablos

*3 de febrero de 1916*

Personajes: Filemón – muerto – 'yo'.
Síntesis: Debajo del Dios Sol, supremo bien, y de su contrario el Diablo, hay muchos bienes y males y, debajo de esos dos dios-Diablo, el Ardiente *Eros* y el Creciente-Árbol de vida. El uno es el Dios Sol, el dos es *Eros*, el tres es el Árbol de la vida y el cuatro el Diablo. Como puede verse, se conforma aquí una cuaternidad con dos ejes

polares, uno el Dios-Diablo y, otro, *Eros*-Árbol de la vida. Hay pluralidad de dioses, de hombres y no vale la pena adorar la multiplicidad de dioses. Filemón explica que no puede enseñarles a los muertos el Dios uno y múltiple, pues lo han repudiado por la fe. Por ello le dieron poder a las cosas y por ese 'superpoder' que le otorgaron merecen llamarse dioses.

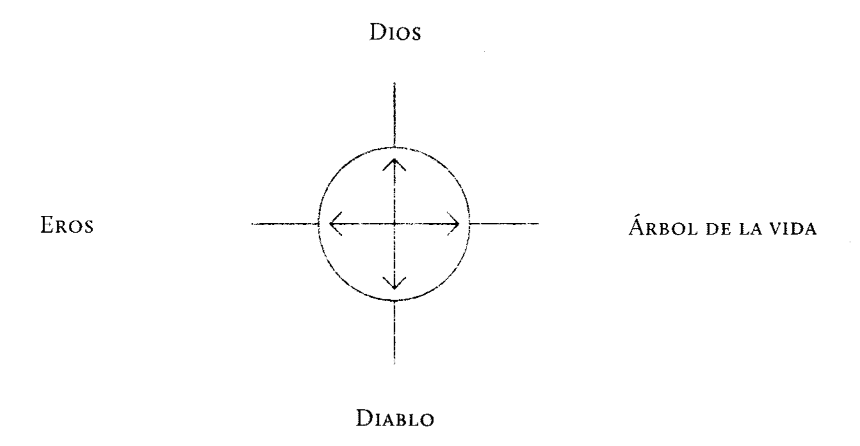
A la noche siguiente, los muertos le piden que les hable de los dioses y los diablos.

En este sermón se despliegan los opuestos que caracterizan la estructura y la dinámica de este "cosmos". Esquemáticamente, podrían presentarse así:

- Por encima de todo, la oposición Dios-Sol (supremo bien) y Diablo.

- Por debajo hay muchos bienes y males, pero asimismo hay dos Dioses-Diablo, es decir, dos principios que incluyen la tensión de los dos anteriores: lo Ardiente (*Eros*) que es llama que consume y lo Creciente (Árbol de la vida) que crece lentamente a través de los tiempos.

Esta doble polaridad puede expresarse así:



En relación con *Eros*, Jung señaló en su obra teórica:

> *"El erotismo [...] De un lado, forma parte de la naturaleza instintiva original del hombre (...). De otro, sin embargo, está emparentado con las formas más elevadas del espíritu. Pero solo florece cuando espíritu e impulsos guardan una correcta armonía entre sí. [...] 'Eros es un gran demonio', le decía Diótima a Sócrates. [...] Eros no es toda la naturaleza en nosotros, pero es cuando menos uno de sus aspectos principales".*[21]

Este sermón podría presentarse de acuerdo con la siguiente estructura:

UNO: es el comienzo, el Dios Sol.

DOS: es el Eros que vincula a dos y se extiende con su luz.

TRES: es el Árbol de la vida que llena el espacio con cuerpos.

CUATRO: es el Diablo que abre lo cerrado, disuelve los cuerpos y destruye todo, tornándolo nada.

Y aunque el texto no prosiga con la numeración, pues la cuaternidad de alguna manera es la totalidad, cabe agregar:

QUINTO: es la pluralidad de dioses y de diablos. Cada estrella es un dios y cada espacio que llena una estrella es un Diablo. Es necesario reconocer la pluralidad de dioses y no reducirlos a la unidad, pues en ese caso se mutila la propia esencia. (También se habla de dioses brillantes del cielo cuyo señor es Helios y dioses oscuros de la tierra cuyo señor es el Diablo).

SEXTO: son los hombres.

Los dioses son poderosos y soportan su diversidad; en cambio, los hombres son débiles y necesitan de la comunidad para poder sobrellevar su singularidad. Los dioses quieren devenir en hombres y los hombres fueron dioses y se encaminan a Dios. No

hay que adorar ni a los dioses, ni mucho menos, al Dios, pues el Diablo se lo traga todo. Cuando Filemón finaliza su enseñanza, los muertos interrumpen con gritos burlones y se alejan.

Obviamente, este sermón enfatiza el "proceso de individuación". Los dioses, desde el punto de vista psicológico, equivalen a los arquetipos o, mejor aún, a las infinitas formas que requieren del hombre para "encarnarse". Pero el hombre debe asumirlos sin identificarse con ellos, so pena de quedar absorbido por lo inconsciente.

El 'yo' le advierte a Filemón que él piensa que se equivoca, pues parece que enseña una cruda superstición politeísta. Pero Filemón le enseña que los muertos repudiaron al Dios uno, Único y no múltiple, pero, en realidad, aunque lo ignoran, admiten los muchos dioses al haber dado nombre a todas las cosas del aire, tierra, agua, al haber 'contado' todas las cosas, y al haber poseído las cosas de la naturaleza, árboles y metales sagrados. En síntesis:

*"... le dieron poder a las cosas y no lo supieron".*

En suma, ha terminado el "mes" (la era) de este Dios único y los múltiples dioses irrumpen. No se trata, aclara Filemón, de un politeísmo inventado, sino de los muchos dioses y sus potentes voces que destrozan la humanidad.

Estos muertos se burlan de Filemón, pero si se hubieran expiado por todos sus sacrilegios no levantarían su mano asesina contra sus hermanos. Entretanto, esperamos bajo la luz refleja de la luna que un nuevo Sol renazca. Y, besando la tierra le pide a la Madre que su hijo sea fuerte. Luego, mira al cielo y advierte cuán oscuro es este lugar de la nueva luz.

### {10} Quinto Sermón: la Iglesia y la santa comunidad

Personajes: Muertos - Filemón.
Síntesis: El mundo de los dioses se manifiesta en la espiritualidad (los celestiales) y en la sexualidad (los terrenales), la primera es femenina y la segunda masculina. Pero en el varón, la sexualidad es más terrenal y en la mujer es celestial. Lo inverso se da en lo espiritual; la espiritualidad del varón es celestial y se dirige a lo grande; la de la mujer es más terrenal y se dirige a lo pequeño. El ser humano se diferencia de

la espiritualidad y la sexualidad; no las posee sino que es poseído por ellas que son demonios. El ser-individual se diferencia de la comunidad, pero ésta es necesaria en virtud de la debilidad del hombre frente a dioses y demonios. Comunidad e individuo son opuestos complementarios, la comunidad es el calor y el individuo la luz.

Al llegar la noche siguiente, los muertos siempre entre burlas y gritos exigen a Filemón una instrucción respecto de la Iglesia y la santa comunidad.

Así, Filemón presenta a la comunidad como una expresión de opuestos complementarios. Estos son, en síntesis, los principios fundamentales:

- El mundo de los dioses se manifiesta en la espiritualidad (dioses celestiales) y en la sexualidad (dioses terrenales).

- La espiritualidad *(Mater Coelestis)* es femenina, recibe y capta; y la sexualidad *(Phallos)*[22] es masculina y es el padre terrenal.

- La espiritualidad del varón (de la mujer) es más celestial (terrenal) y se dirige a lo grande (pequeño). Cuando ello no ocurre, es mentirosa y diabólica.

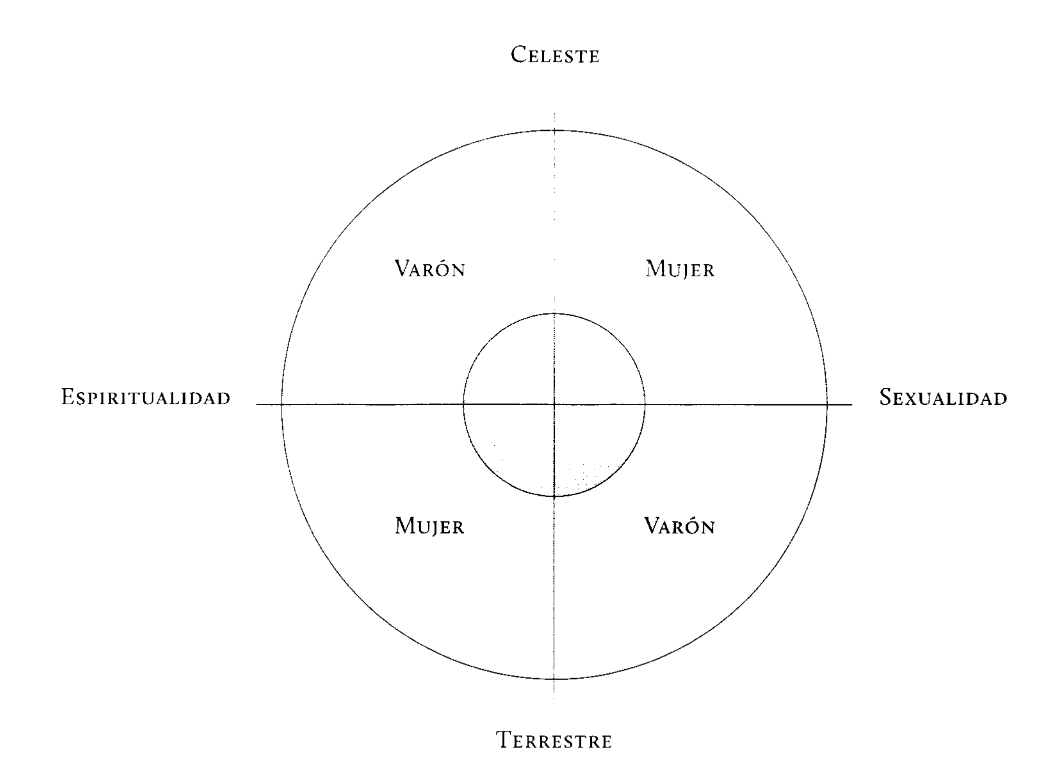
- La sexualidad del varón (de la mujer) es más terrenal (espiritual).

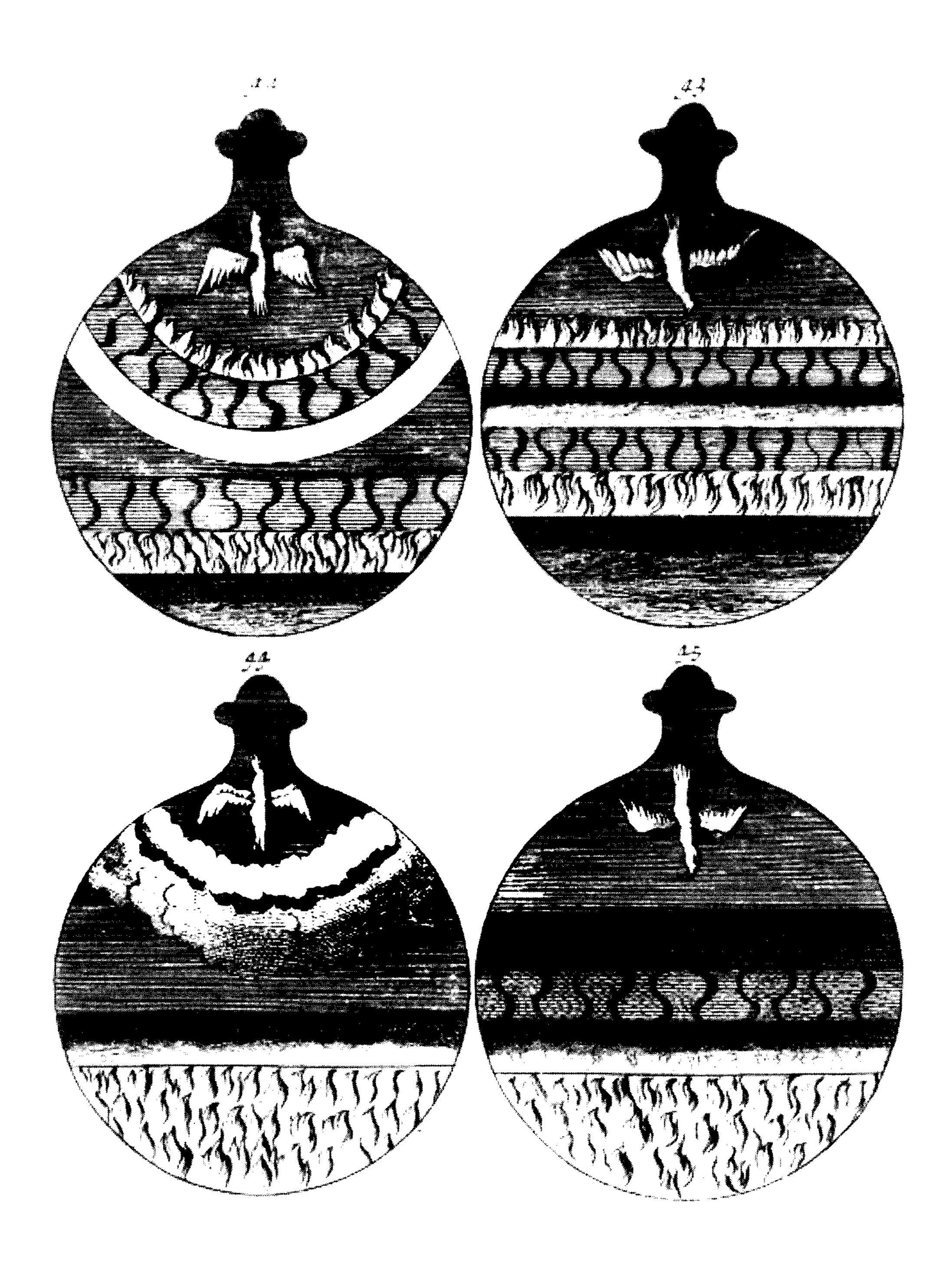
En la página siguiente consignamos un esquema que muestra sinópticamente la espiritualidad y la sexualidad del varón y la mujer.

Espiritualidad y sexualidad no son propiedades del ser humano, sino poderosos demonios *(daimones)* o manifestaciones de los dioses que poseen. Cuando el hombre convoca a la sexualidad, el falo la ubica entre el ser humano y la tierra y, cuando convoca a la espiritualidad, la madre la ubica entre el cielo y la tierra. Si no se toma a la espiritualidad y a la sexualidad como *daimones* peligrosos e inevitables, pero de los que es menester diferenciarse, se cae en el Pleroma. Debido a la debilidad del hombre, de su ser individual, es necesaria la comunidad que puede estar bajo el signo espiritual de la madre o bajo el signo sexual del falo.[23] En virtud de la debilidad ante esos demonios, es menester una comunidad. La comunidad y el ser-individual son opuestos complementarios; la primera es profundidad y preservación lo segundo es altura y aumento. Respecto del 'falo', Jung sostuvo tempranamente:

*"El falo es la esencia que se mueve sin miembros, ve sin ojos, que sabe el futuro; y como representante simbólico del poder creativo ubicuo clama la inmortalidad".*[24]

En síntesis, en relación con la comunidad, si bien ésta protege al hombre de los *daimones*, puede también absorberlo. Por ello, la auténtica participación del individuo en la comunidad se realiza mediante su proceso de individuación.





J. C. Barchusen, *Elementa Chemicae*, Leiden, 1718.

## {11} Sexto Sermón: los opuestos serpiente-pájaro

*Fecha incierta*

Personajes: Muertos – Filemón –'yo'.

Síntesis: La serpiente y el pájaro se establecen como símbolos del alma ctónica y uránica respectivamente. Filemón evidencia el apego de los muertos a la burla y su incapacidad para la redención. Solo incorporando la locura tienen alguna posibilidad. El anciano le hace comprender al 'yo' la situación.

El demonio de la sexualidad, la serpiente, es mitad humana y significa deseo de pensamiento. El demonio de la espiritualidad se sumerge en nuestra alma como pájaro blanco y es pensamiento de deseo. Luego del Sermón, les dice que no se redimieron de la fe por atarse a la burla. Ante la defensa de su racionalidad, les enseña que deben llevar locura a la razón. "*Tu saber es una locura y una maldición*". "*¿Quieres volver la rueda hacia atrás?*". Eso es lo que ocurre, responde Filemón y le dice que sale del círculo de la oscilación y, así, Jung experimenta que sus palabras mueven sus labios: "*Eres yo y yo soy tú*". Parece que los muertos captaron que están cegados por la verdad y ven a través del error. "*Lo han sentido y se han arrepentido y volverán humildemente*". Como puede advertirse, este reconocimiento detiene la 'enantiodromía', es decir, el movimiento ciego y pendular de los opuestos, y se produce una integración. Los muertos quedan callados y expectantes y Filemón, profiere así el Sexto Sermón. En este sermón, Filemón muestra que el demonio de la sexualidad (o su símbolo) es la serpiente y el demonio de la espiritualidad es el pájaro blanco. La serpiente es un alma terrenal; está emparentada con los espíritus de los muertos y busca a aquellos que no hallaron su camino hacia el ser individual. El pájaro blanco es un alma semicelestial; permanece con la madre y de tanto en tanto se eleva. Es casto, trae noticias de lo lejano, lleva nuestra palabra a la madre y manda al ser individual. La serpiente tiene poder sobre el falo, eleva las ideas clarividentes de la tierra, pero a su pesar puede resultarnos útil. La serpiente

> "*...libera nuestro encadenamiento y así nos muestra el camino que no hallábamos por el ingenio de los hombres*" (p. 353).

Los muertos le dicen con desprecio que deje de hablar de dioses y de hombres, pues todo eso lo sabían desde hacía tiempo. Filemón les hace ver que ellos repudiaron

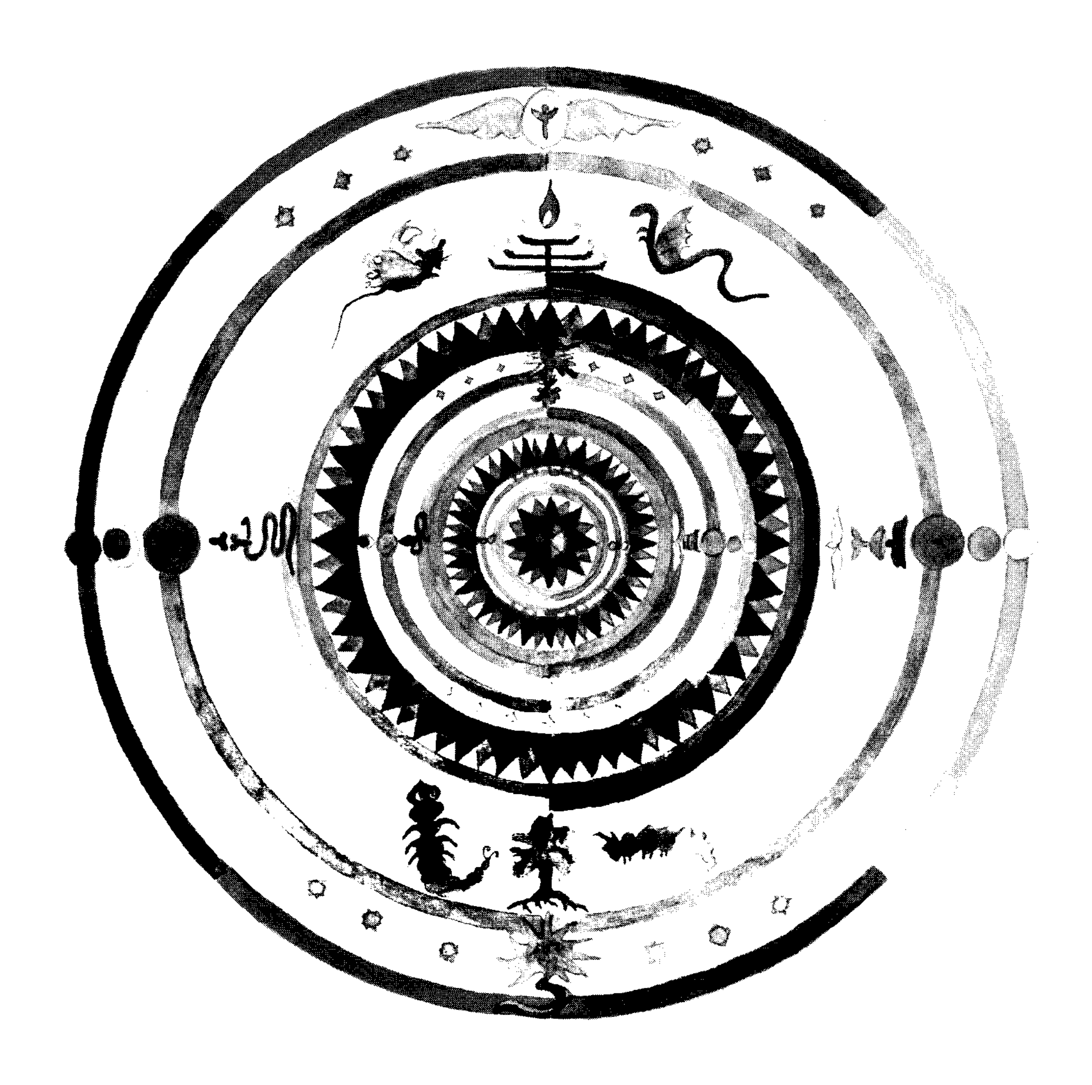


Figura *Systema Munditotius*. Recreación libre de María Ormaechea, a partir del original de Jung.

la fe y se quedaron con la burla, y por eso son miserables. Los muertos se creen inteligentes, no miserables, y ensalzan su razón, pues su pensar y sentir son puros como agua cristalina. Filemón les propone, sin embargo, que agreguen esta locura, esta sinrazón a su razón, y así, podrán encontrar el camino. Si aceptaran este saber, se liberarían, la compasión los invadiría y podrían romper el círculo de la oscilación hasta alcanzar la piedra inmóvil de la calma.

De alguna manera, este saber es el contrasentido que sacrifica su apego a la vida de los hombres y a sus prejuicios:

> *"Este saber es el hacha del sacrificador"* (p. 353).

Sin embargo, los muertos lo rechazan; por un momento, la enseñanza impartida (aún no comprendida por los muertos) hace que la rueda vuelva atrás y que la tierra enverdezca. Por un momento, el hombre se encuentra a sí mismo. Y esta vez los muertos se retiran en silencio. Filemón se inclina hacia la tierra, dice que todo está cumplido, pero no acabado y luego desaparece.

El 'yo' queda en estado de confusión, pero a la noche siguiente el 'yo' tiene la ocasión de preguntar a Filemón qué es lo que hizo. Filemón responde:

> *"Todo va por su camino acostumbrado. No sucedió nada y sin embargo sucedió un misterio dulce e inexpresable: salí del círculo de la oscilación"* (p. 353).

Es allí donde el 'yo' advierte que las palabras de Filemón mueven sus labios, de los oídos del 'yo' suena la voz de Filemón y los ojos del 'yo' lo ven desde dentro.

> *"¿Saliste del círculo de la oscilación? ¡Qué confusión! ¿Eres yo y yo soy tú? ¿No he sentido como si la rueda de las creaciones se hubiese detenido y dices que saliste del círculo de la oscilación?"* (p. 353).

Ante esta situación misteriosa, el 'yo' le pide al mago que le enseñe.

Y Filemón le dice que pudo detener la rueda y los muertos recibieron la enseñanza, aunque están cegados por la verdad y solo ven a través del error. Se arrepintieron y volverán con humildad y lo repudiado será su tesoro. El 'yo' hubiera querido pregun-

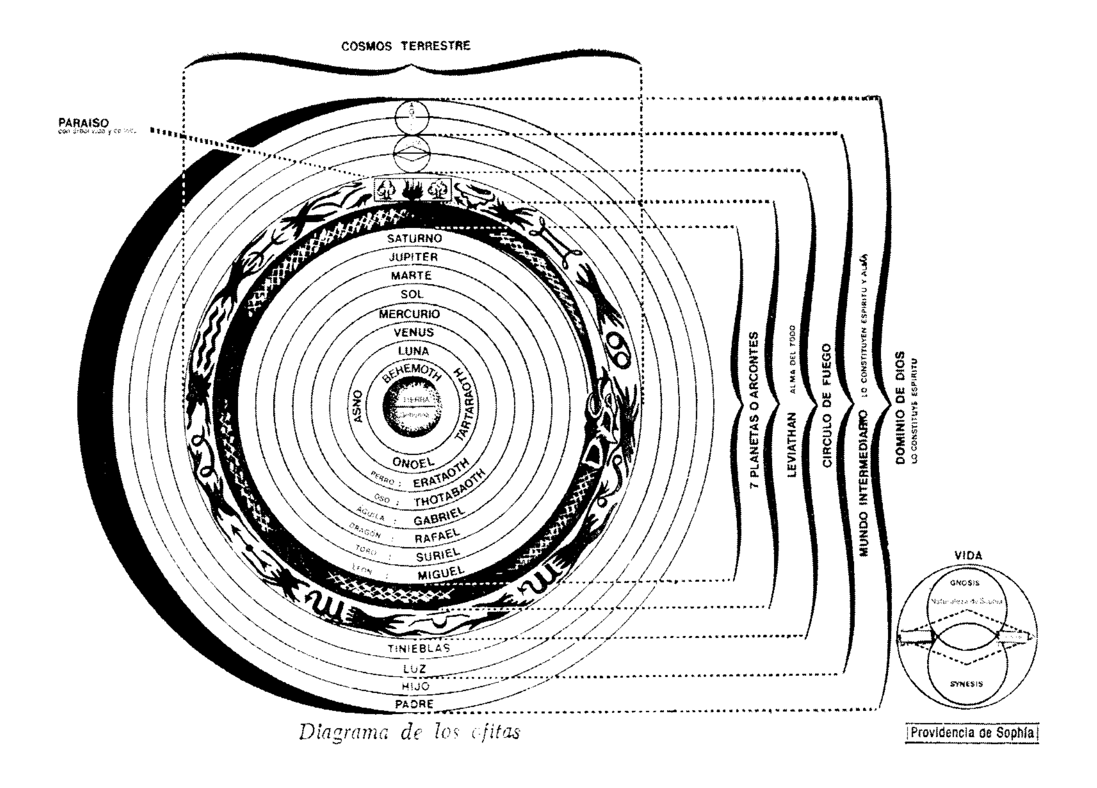



Diagrama de los ofitas, basado en el esquema de Ireneo de Lyon.

tarle lo esencial a Filemón, pero éste se va y se queda a solas con su alma silenciosa sin saber qué decir respecto del misterio insinuado, pero no revelado.

### {12} Séptimo Sermón: Acerca de los hombres
*8 de febrero de 1916*

Personajes: Muertos – Filemón – 'yo'.
Síntesis: El hombre es la puerta entre el mundo externo y el interno; es el Abraxas de este mundo. Filemón le dice: *"Por eso* (los muertos) *tienen que aprender lo que no sabían, que el hombre es una puerta por donde se agolpa el tren de los dioses y el devenir y transcurrir de todos los tiempos".*

Con la caída de la séptima noche, vuelven los muertos y piden que les enseñe acerca de los hombres.

En definitiva, el hombre es una puerta a través de la cual los mismos muertos que provienen del mundo externo de dioses, demonios y almas penetran en el mundo interno. El hombre es pequeño, pero en este mundo es Abraxas.

Esta vez, cuando Filemón termina, los muertos callan. Y, de algún modo, parece como si la comprensión permite que se liberen, pues un peso cae de ellos y se elevan hacia arriba como humo sobre el fuego.

Y ante el pedido del 'yo', Filemón le aclara que los muertos estaban convencidos de la nulidad y transitoriedad de los hombres, aunque supieran que el hombre es el creador de sus dioses. Pero tuvieron que aprender que el hombre es: *"...el devenir y transcurrir de todos los tiempos".* El hombre es el instante eterno del mundo, vida y duración que no se extingue; quien reconoce eso deja de ser llama y se convierte en humo:

> *"¿Qué es instante y duración eterna? Tú, ser, eres eterno en cada instante"* (p. 354).

De este modo, redimió al ser existente de las oscuridades del tiempo, de dioses y de diablos; es decir, de los opuestos. Pero el 'yo' le pregunta cuándo le obsequiará el tesoro oscuro y dorado, y su luz azul de estrella. A lo cual Filemón responde que lo hará cuando haya entregado a la llama sagrada todo lo que quiere quemar.

## Un apéndice a los Sermones

### Los "Sermones a los muertos" y el *Systema Munditotius*: Abraxas y el hombre

Hemos aludido reiteradamente a la figura de Abraxas, sin embargo, aún es imprescindible que ahondemos en la concepción de este Dios ambiguo, modelo del 'Dios venidero'. Lo exigen no solo la relevancia y la complejidad de este símbolo, sino cierta desorientación de la crítica especializada. Creemos, asimismo, que puede arrojar luz el poner en correspondencia los "Sermones" y el *Liber Novus,* en general, con el *Systema Munditotius*, un mándala realizado por el propio Jung, pues como podrá verse hay razones para suponer que de algún modo el *Systema* es la forma visual de los "Sermones". Dos artículos publicados recientemente por Barry Jeromsom[25] arrojan, no poca luz, sobre la cuestión, pero creemos que aún permanece irresuelto el enigma referido a la naturaleza específica de este Dios paradójico, dentro de la cosmología junguiana. Por cierto, no pretendemos resolver todo el complejo simbólico involucrado, pero aspiramos a una presentación de conjunto ordenado y a la respuesta a algunas cuestiones centrales.

En 1955, el *Systema Munditotius* de Jung apareció publicado anónimamente en una edición especial de *Du* dedicada a las conferencias de Éranos. En una carta a Walter Corti del 11 de febrero de 1955, Jung declaró explícitamente que no quería que su nombre apareciera con él. A eso agregó los siguientes comentarios:

> *"Representa los opuestos del microcosmos dentro del mundo macrocósmico y sus opuestos. Arriba de todo, la figura del muchacho en el huevo alado, llamado Erikapaios o Fanes es, por lo tanto, como una reminiscencia de la figura espiritual de los dioses órficos. Su antagonista oscuro en la profundidad es señalado aquí como Abraxas. Él representa al* dominus mundi, *el señor de este mundo físico, y es un creador del mundo de naturaleza opuesta. Desde él surge el árbol de la vida con la inscripción 'vita', mientras que como equivalente superior hay un árbol de luz en forma de un candelabro de siete llamas que puede verse con la designación 'ignis' (fuego) y 'eros' (amor). Su luz apunta al mundo espiritual del niño divino. A este mundo espiritual pertenecen también arte y ciencia; el primero representado como serpiente alada y el último como ratón alado (¡como una actividad que cava agujeros!). El candelabro se apoya sobre el principio del número espiritual tres (dos veces tres llamas, con una*

*llama grande en el medio), mientras el mundo bajo de 'Abraxas' es caracterizado mediante el número del hombre natural cinco (dos veces cinco puntas de su estrella). Los animales que acompañan el mundo natural son un monstruo diabólico y una larva. Esto significa muerte y resurrección. Una división posterior del mándala está trazada horizontalmente. A la izquierda se ve un círculo que caracteriza el cuerpo o la sangre y desde el interior sale la serpiente que se enrosca alrededor del* Phallus, *como el principio generador. Ella es brillante y oscura, apunta al mundo oscuro de la tierra, de la luna y de lo vacío (por eso designado como Satán). El reino claro de la completitud yace a la derecha, donde se eleva del círculo brillante* frigus sive amor dei *(frío o el amor de dios) la paloma del Espíritu Santo, y la sabiduría* (Sophía) *se derrama de un cáliz doble hacia la derecha y hacia la izquierda. Esta esfera femenina es la del cielo. El círculo más grande marcado por las puntas o rayos representa un sol interno; dentro de esta esfera está repetido el macrocosmos, pero arriba y abajo están cambiados especularmente. Estas repeticiones son pensadas como infinitas, siempre reduciéndose, hasta que es alcanzado el centro más interno, el propio microcosmos".*[26]

Podría suponerse, asimismo, que Jung se inspiró en el esquema de Ireneo de Lyon basado en la cosmología de los gnósticos ofitas, que fue recogido por Celso en *Verdadera Doctrina* en los años 177-180 d. C. y, poco más de medio siglo más tarde, por Orígenes en *Contra Celso* VI, 24-38. Al igual que el *Systema Munditotius* se trata de un diagrama circular que representa la totalidad del cosmos. Consignamos aquí el diagrama, pero no nos detenemos en detallar sus convergencias y divergencias, pues ello excede nuestro interés inmediato.[27]

El *Systema Munditotius* se compone de catorce anillos y en su centro tiene una estrella de dieciséis puntas. Estos anillos están agrupados de a cuatro y el quinto es 'ígneo'. Por cierto, esta imagen ilustra en un plano algo que debe concebirse como si estuviera construido en esferas ubicadas concéntricamente. El diagrama pone de manifiesto opuestos que están representados por iconos contrapuestos entre sí, tanto horizontal como verticalmente: por ejemplo, la Luna (izquierda), el Sol (derecha), Phanes (arriba), Abraxas (abajo), etc. Como señala Jeromsom, el mándala puede ser 'leído' en sus oposiciones vertical/horizontal; izquierda/derecha e interior/exterior.

Describimos a continuación las principales imágenes y leyendas de este mándala, habida cuenta de que solo hemos reproducido una recreación:

1. Fuera del círculo hallamos las siguientes inscripciones:

*Pleroma*
*Inane – plenum* (vacío – pleno).
*Mundus exterior maior* (Mundo exterior mayor).
*Abraxas dominus mundi* (Abraxas, Señor del mundo).
Esto significa que todo es el Pleroma y que, en última instancia, es ese vacío-pleno descripto en el Primer Sermón. Por ello, este mándala es el sistema de todos los mundos.

La cuestión que queremos resolver es: ¿Cuál es el lugar de Abraxas?, ¿por qué aparece como *dominus mundi*, "Señor del mundo"?, ¿es casual que sea la única deidad cuyo nombre figura fuera del Pleroma?

2. Entre el primer círculo externo y el segundo:

- Horizontal: *dea luna* (izquierda) – *deus sol* (derecha).

- Vertical: Abraxas (inferior) – Erikapaios-Phanes (superior), cuyo nombre está fuera del círculo, según mencionamos; su cuerpo de serpiente está en el anillo exterior pero la parte superior de su cuerpo de león avanza sobre el círculo siguiente. Cada uno está en el medio de seis estrellas que en la parte inferior tienen la leyenda '*dii*', 'dioses'.

3. Entre el segundo círculo y el tercero (y en algunos casos apoyada en el mismo):

- Horizontal: *Mater natura – s. terra* (izquierda) – *mater coelestis*.

- Horizontal: *diabolum – Spiritus sanctus*.

El *diabolum* está ilustrado con la serpiente. Se apoya en el cuarto círculo que es rojo, aludiendo a la sangre o al cuerpo, y se enrosca en torno al *Phallus* como principio generativo. El *Spiritus sanctus* está ilustrado con una paloma con un cáliz doble. Se trata del reino claro de la completitud que yace a la derecha, donde se eleva del círculo brillante *frigus sive amor dei* (frío o el amor de Dios) la paloma del Espíritu Santo y la sabiduría (*Sophía*), que se derrama de un cáliz doble hacia la derecha y hacia la izquierda:

- Vertical: *Vita* (inferior, ilustrado con un Árbol de la vida) - *ignis* y *eros* (superior, ilustrado con un candelabro de siete llamas).

En la parte inferior y a cada lado del Árbol de la vida, aparece a la izquierda un monstruo diabólico coronado y a la derecha una larva. Jung aclara que esto alude a la muerte y resurrección. Es significativa la siguiente leyenda latina, hasta donde se alcanza a leer: "*corpus humanum et deus monos et mundi interiores minoresque. Mors et vita futura*" (Cuerpo humano y Dios uno y mundos interiores y menores; y muerte y vida futura).

En la parte superior, a la izquierda del candelabro, hay un ratón alado con la inscripción *scientia* y, a la derecha, una serpiente alada con la inscripción *ars*. El propio Jung aclara que el ratón de la ciencia, aunque alado, se caracteriza por hacer hoyos.

El quinto círculo, marcado con puntas o rayos, representa un sol interno. Dentro de esta esfera se repite el macrocosmos, pero mientras que el eje horizontal serpiente/paloma mantiene su orientación izquierda/derecha, el eje vertical se invierte; es decir, Abraxas está en la parte superior y Phanes en la inferior. Esto se repite *ad infinitum* hasta alcanzar el centro más interno, el propio microcosmos.

Jeromsom detalla con razón cómo varias de las oposiciones que muestra este cuadro responden a los "Sermones". Pero lo que no queda resuelto es la supuesta contradicción en relación con la naturaleza de Abraxas en los "Sermones" y el *Systema*. Sin embargo, para nosotros, el *Systema* concuerda totalmente con los "Sermones" y asimismo aclara un sutil matiz.

Lo primero que es necesario aclarar, de acuerdo con lo que ya señalamos, es que la "cosmología" del *Liber Novus* no es gnóstica, en el sentido estricto del término. En este sentido, es pensable que Jung haya reinterpretado el concepto mismo de Abraxas. Por ello, nuestro interés no consiste en saber si Jung interpretó correctamente determinadas concepciones gnósticas, sino cuál es su propia concepción. Es

sabido que Jung toma a Abraxas como el Dios Supremo, cuando en realidad parece que debe comprendérselo como un demiurgo, un Dios inferior, un *dominus mundi*. Insistimos, más allá del gnosticismo, cabe preguntarse por qué aparece bajo esta última condición cuando en realidad es un Dios Supremo. Creemos que la respuesta es simple y en buena medida puede verse en la misma imagen.

1. Abraxas aparece ante los hombres como el Dios de los gusanos porque su ambigüedad hace que en el plano más externo se lo vea como oscuro, como expresión del polo del mal.

2. Si se observa la imagen, podrá verse que el eje vertical se invierte a partir del sexto círculo. Es decir, allí puede verse la imagen de Abraxas en la parte superior, "sosteniendo" íntimamente al Dios Phanes, luminoso, exterior. Por definición, Abraxas supera las polaridades, pero tal oscuridad no puede menos que presentarse en primera instancia como amenazante.

El propio Jung concibe a Abraxas como el Dios que reúne todos los *samskaras* todas las tendencias inconscientes y, por ello, es a la vez el que domina el mundo y el Dios que mejor recrea el Pleroma.

El *Systema Munditotius* es el *yantra*, el sistema simbólico que guía en la integración de opuestos, en un movimiento que supone una recreación del Pleroma de un modo individual, único e irrepetible. Es, en algún sentido, una expresión visual del modo de incubación del Dios venidero en el hombre.

## 4. Décimo cuarto momento: Redención y conciliación (inconclusa)

### {13} Intento de redención por lo oscuro

Personajes: 'Yo' – moreno (muerte) – Madre – Filemón – la sombra azul (Cristo).
Síntesis: Aparece el moreno de ojos dorados, la muerte, y le advierte que trae la abstinencia de la alegría y el padecimiento en el hombre. Filemón completa lo que

le dijo el oscuro y le muestra, en el cielo de la noche oscura, a la Madre. Filemón le dice a ésta que Jung quiere convertirse en su hijo, pero ella le advierte que primero debe purificarse, pues está mezclado, está compuesto de padecer y de alegría. Así, obediente, el 'yo' permanece en abstinencia. Para lograrlo, debe mantenerse fiel al amor y así librarse de la sujeción a los hombres y las cosas y adquirir la infantilidad de la Madre. Con ello logra que la muerte comience como una nueva vida y que el amor supere al pecado. Filemón le trae un pez y así aparece una sombra, Cristo. Filemón se dirige a Cristo, lo honra y primero describe cómo los hombres no han tomado el ejemplo de su vida sublime. Su obra está inacabada porque los hombres no la han asumido y no están dispuestos a seguir su propia vida sin imitación. Son ellos los que la dejan inacabada, porque está acabada. Ha llegado el momento en el que cada uno debe realizar su propia obra de redención.

Luego de decir esas palabras, aparece una forma oscura con ojos dorados. En definitiva, es la muerte que trae la abstinencia de la alegría y el padecimiento en el hombre. Filemón completa lo que le dijo el moreno y le muestra al 'yo' un misterio inconmensurable: así, ve la noche, la tierra oscura y por encima el cielo que tiene la forma de una mujer con un séptuple manto de estrellas que la cubre totalmente. Filemón se dirige a la Madre y le dice que él (el 'yo') quiere convertirse en su hijo. La Madre responde que no puede aceptarlo como hijo, pues aún debe purificarse. Debe permanecer en abstinencia, pues se compone del padecer y de la alegría del hombre. Y aunque Filemón disfrazado intenta tentarlo, el 'yo' obediente permanece en abstinencia. Se mantiene fiel al amor y con ello entregado al padecimiento del desgarramiento y así adquiere la infantilidad de la Gran Madre y alcanza la liberación de la sujeción a los hombres y las cosas. Quien puede acoger el amor, acoger voluntaria y voluntariosamente el dolor y el padecimiento, se desliga de los hombres y las cosas. Permanecer fiel al amor implica ubicarse encima de todo pecado.

Cuando irrumpe la noche, Filemón le trae un pescado plateado para consolarlo. Y cuando el 'yo' lo mira, ve junto a la puerta una sombra, Cristo, que lleva el vestido de la exaltación. Filemón lo honra y primero describe cómo los hombres no han tomado el ejemplo de su vida sublime. Pero tomarlo como ejemplo, no es emularlo, sino asumir su propia vida, ser fiel a la propia esencia. Así, interpreta, por ejemplo, el haber perdonado a la adúltera[28] o su ruptura del Sabbat.[29] Su obra está inacabada porque los hombres no la han asumido y no están dispuestos a seguir su propia vida, sin

imitación y, además, son infantiles. Son ellos los que la dejan inacabada, porque en realidad la obra de Cristo está acabada, ya que entregó su vida: toda su verdad, todo su amor, toda su alma. Ha llegado el momento en el que cada uno debe realizar su propia obra de redención. Un nuevo mes (platónico), una nueva era ha comenzado.

Cuando Filemón termina y la sombra desaparece, el 'yo' pide perdón, pues esto fue dirigido a los hombres y el 'yo' es un hombre. Sin embargo, como Filemón se disuelve en lo oscuro, decide abocarse a lo que le corresponde, ser fiel a su amor, padecer lo que le debe padecer.

### {14} La desobediencia del 'yo'

Personajes: 'Yo' - Filemón - Elías - Salomé - alma.
Síntesis: Con sus asesinatos, con sus excesos, los hombres sirven a la serpiente de Dios. Las atrocidades se acentúan cuando antecede el renacimiento del Dios, un Dios que no es monolítico, sino paradójico. En sueños, reaparecen Elías y Salomé. Elías se declara débil y pobre, pues un exceso de poder fue hacia Jung. No está al tanto de la muerte de Dios y de que hay múltiples dioses y demonios que han vuelto al hombre. Elías no puede comprender la muerte del Dios Único y que la multiplicidad de las cosas únicas es el único Dios. Salomé, con todo, parece comprender un poco: *"El ser y lo múltiple me agradan a pesar que no sean nuevos ni duren eternamente"*. El alma vuelve a encontrarse en un gran tormento y cuando el yo se ofrece a mediar ante los dioses, el alma le responde que ellos quieren su gracia humana, ya que los dioses sufren porque él les dejó tormento. Jung piensa lo mismo de los dioses y quiere, en cambio, la gracia divina. Estos le piden obediencia y que en virtud de ellos haga aquello que sabe que no quiere hacer. Jung no acepta, pues ya no hay más obediencia incondicional. Por otra parte —sostiene Jung— los dioses están insatisfechos de saciedad y ahora con el hombre deben aprender la carencia. El alma (dividida en pájaro y serpiente) le trae el mensaje de los dioses y le advierte que ellos están indignados. Y aunque el alma recurre a la figura del Diablo para convencerlo, el 'yo' la descubre y así los dioses se rinden. Fue el Diablo —paradójicamente— quien ayudó a purificarlo, a liberarlo de esa obediencia de los dioses que, por otra parte, de tanto en tanto, se alegran de ello. Pero la unilateralidad 'diabólica' atravesó su corazón y la herida del desgarro ardió en él (en el 'yo').

En el curso de otra noche, el 'yo' escucha un discurso de Filemón que señala que, luego de haber preñado el cuerpo moribundo del inframundo y de allí dado a luz la serpiente del Dios, ve el lamento y la locura en la que se hallan sumidos los hombres. Con sus asesinatos, con sus excesos, los hombres sirven a la serpiente de Dios. Las atrocidades se acentúan cuando antecede el renacimiento del dios, un dios que no es monolítico, sino paradójico. Con sus asesinatos, con sus excesos, los hombres sirven a la serpiente de Dios. Y, lo que es peor, lo hacen porque no saben hacer algo mejor.

Poco después ve en sueños a Elías y a Salomé. Elías se encuentra disminuido y le dice que el exceso de poder fue hacia el 'yo'. Asimismo, le informa que de una voz bramante (que luego califica de pagana) recibió una palabra maliciosa acerca de la "muerte de Dios", pues solo hay un Dios y Éste no puede morir. El 'yo' se sorprende de que Elías, con su clarividencia, no sepa que el Dios uno se fue y que vinieron en su lugar muchos dioses y diablos. En *Recuerdos*, Jung comentó:

> *"También las formas de lo inconsciente son 'no informadas' y necesitan del hombre o del contacto con la conciencia para alcanzar 'saber'. Cuando comencé a trabajar con lo inconsciente, las figuras de la fantasía de Salomé y Elías jugaban un papel importante. Luego pasaron a un segundo plano, pero después de aproximadamente dos años reaparecieron. Para mi gran sorpresa, no se habían modificado en absoluto; hablaban y actuaban como si durante el período intermedio no hubiese ocurrido absolutamente nada. Y, sin embargo, en mi vida habían sucedido las cosas más inauditas. Tuve que, por decir así, volver a empezar desde el principio, contarles y explicarles todo. Eso me sorprendió mucho en aquel entonces. Recién más tarde comprendí lo que había sucedido: ambos se habían hundido durante ese tiempo en lo inconsciente y en sí mismos, bien se podría decir, en la intemporalidad. Permanecieron sin contacto con el yo y sus circunstancias que habían cambiado y eran por eso 'ignorantes' de lo que había acontecido en el mundo de la conciencia".*[30]

Ante este comentario, extraño para ambos interlocutores, Salomé dice que solo lo nuevo da placer y por eso amamos lo venidero y no lo existente. Y, con ironía, agrega que por ello su alma (¿Salomé, el alma del 'yo'?) también quisiera un cambio, un hombre nuevo. Por ello, Elías también ama lo venidero y no lo existente, y seguramente sabe esto que cree no saber. Del relato de Elías puede advertirse que él sabe que recibió ese mensaje, pero no lo comprendió. Es el 'yo' que debe decirle que el

Dios Único está muerto, se desintegró en una multiplicidad y del mismo modo el alma se ha vuelto múltiple y se dividió en serpiente y pájaro, padre y madre, Elías y Salomé. Por esto, es necesario que el 'yo' separe a Salomé y a Elías de su alma y que los coloque como demonios. A Elías le disgusta esa multiplicidad de dioses y le resulta arduo pensarla. Pero el 'yo' replica que no es necesario pensarla, se la debe observar, pues es una pintura. Y Salomé, que primero había pensado lo simple como placentero, reconoce que puede ser aburrido y que lo múltiple deleita. Salomé, que ahora comprende más que Elías, le dice a este que los hombres parecen haber tomado la delantera; lo múltiple es más placentero y lo Uno más simple y aburrido. Elías, afligido, se pregunta si existe aún lo Uno cuando está junto a lo múltiple, y el 'yo' le enseña que lo Uno no excluye a lo múltiple.

Mas Elías pregunta si lo nuevo es bueno y luego concluye que nada nuevo hay, pues, de lo contrario, no podría presagiar, ya que él ve el futuro en el espejo del pasado. Finalmente, se va desagradado porque en el mundo de los hombres siempre se yerra. Sin embargo, cuando Salomé se retira, ella susurra al 'yo' que el ser y lo múltiple le agradan, aunque no sean nuevos ni eternos.

Finalmente, el alma vuelve a encontrarse en un gran tormento y, cuando el 'yo' se ofrece a mediar ante los dioses, el alma le responde que ellos quieren su gracia humana, ya que los dioses sufren porque él les dejó tormento. El 'yo' piensa lo mismo de los dioses y quiere, en cambio, la gracia divina. Cristo tampoco le quitó el tormento a sus seguidores, sino más bien lo incrementó. Los dioses hicieron padecer al hombre graves tormentos y nunca se saciaron. Incluso inventaron nuevos tormentos hasta el punto de hacerlo encandilar, hasta hacerle creer que ya no habría más dioses y que solo habría un Dios todopoderoso, de tal modo que quien tuviera que habérselas con los dioses fuera incluso tomado por loco. Los dioses le piden obediencia, que en virtud de ellos haga aquello que sabe que no quiere hacer. El 'yo' no acepta, pues ya no hay más obediencia incondicional. Por otra parte —sostiene el 'yo'— los dioses están insatisfechos de saciedad y ahora con el hombre deben aprender la carencia. El alma (dividida en pájaro y serpiente) se va preocupada y asustada, pues pertenece al género de los dioses y demonios y siempre tiende a convertir al 'yo' en uno de su especie. Finalmente, le trae el mensaje de los dioses y le advierte que ellos están indignados. Y aunque el alma recurre a la figura del Diablo para convencerlo, el 'yo' la descubre, y así los dioses se rinden. Fue el Diablo —para-

dójicamente— quien ayudó a purificarlo, a liberarlo de esa obediencia de los dioses que, por otra parte, de tanto en tanto, se alegran de poder hacer excepciones a la ley eterna. Los dioses se muestran indulgentes y aceptan esto como un sacrificio. Pero la unilateralidad 'diabólica' atravesó su corazón y la herida del desgarro ardió en él (en el 'yo').

### {15} Cristo y Satán. La conciliación inconclusa
*1 de junio de 1916*

Personajes: 'Yo' – Filemón – sombra azul (Cristo).
Síntesis: El 'yo' encuentra a Filemón conversando con la sombra azul y le ofrece hospitalidad, advirtiéndole que el gusano que rechazó vuelve para ser integrado.

A Filemón se le aparece una sombra azul, Cristo. Filemón le comunica que está en su jardín y que puede hallar en él y en su esposa Baucis un hogar. Por cierto, ellos son los anfitriones de los dioses pues "*...le concedimos hospitalidad a tu espantoso gusano*". Filemón le da razones para reconocer que su naturaleza es también la de la serpiente. La sombra lo admite y le dice que le trae la belleza del sufrimiento, pues ello es lo que necesita el anfitrión del gusano.

El 'yo' encuentra a Filemón en el jardín, en la sombra de un árbol. Filemón advierte una sombra azul, Cristo, y le da la bienvenida diciéndole que el pecado del mundo le dio belleza a su rostro. Pero la misma sombra, dirigiéndose a Filemón como Simón el Mago,[31] le pregunta quién está en el jardín de quién.

Filemón le dice que está en su jardín, en el de Simón y Helena, ahora convertidos en Filemón y Baucis, anfitriones de los dioses, en realidad, del espantoso gusano.[32]

La sombra no parece comprender que no está en su propio jardín, en el mundo de los cielos.

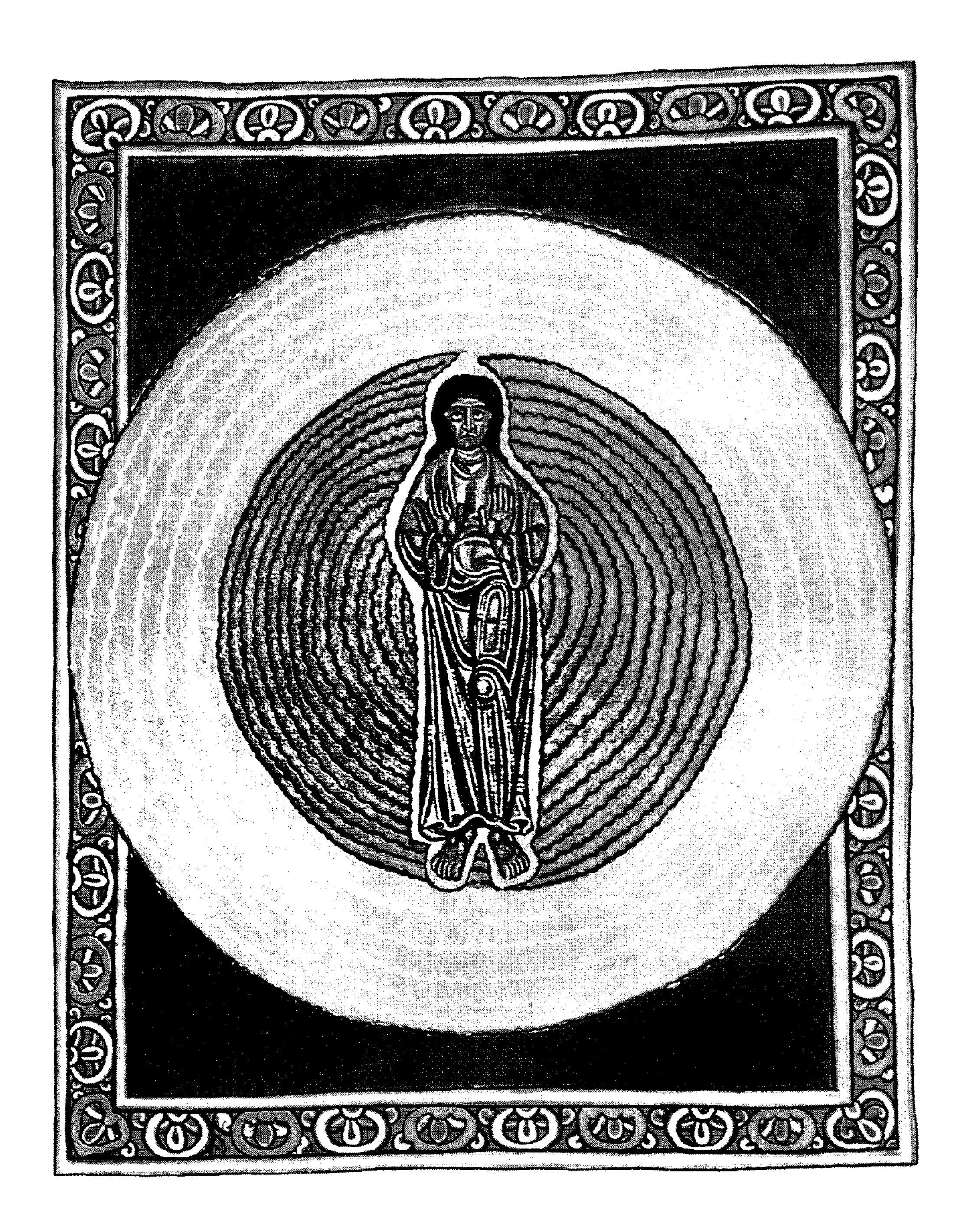
Filemón le enseña que es el mundo de los hombres, pero los hombres se han transformado, pues ya no son esclavos, embusteros de los dioses o deudos de Cristo, sino que les conceden hospitalidad a los dioses. Y como les dieron hospitalidad a su hermano Satán, al que rechazó en el desierto, ahora viene Cristo, pues donde está

uno está el otro. Y cuando la sombra teme estar atrapada en una artimaña, Filemón le sugiere que reconozca que su naturaleza también es serpentina; ya sea en la prefiguración de la serpiente de bronce, en su práctica de la sanación, en su descenso en el infierno...[33]

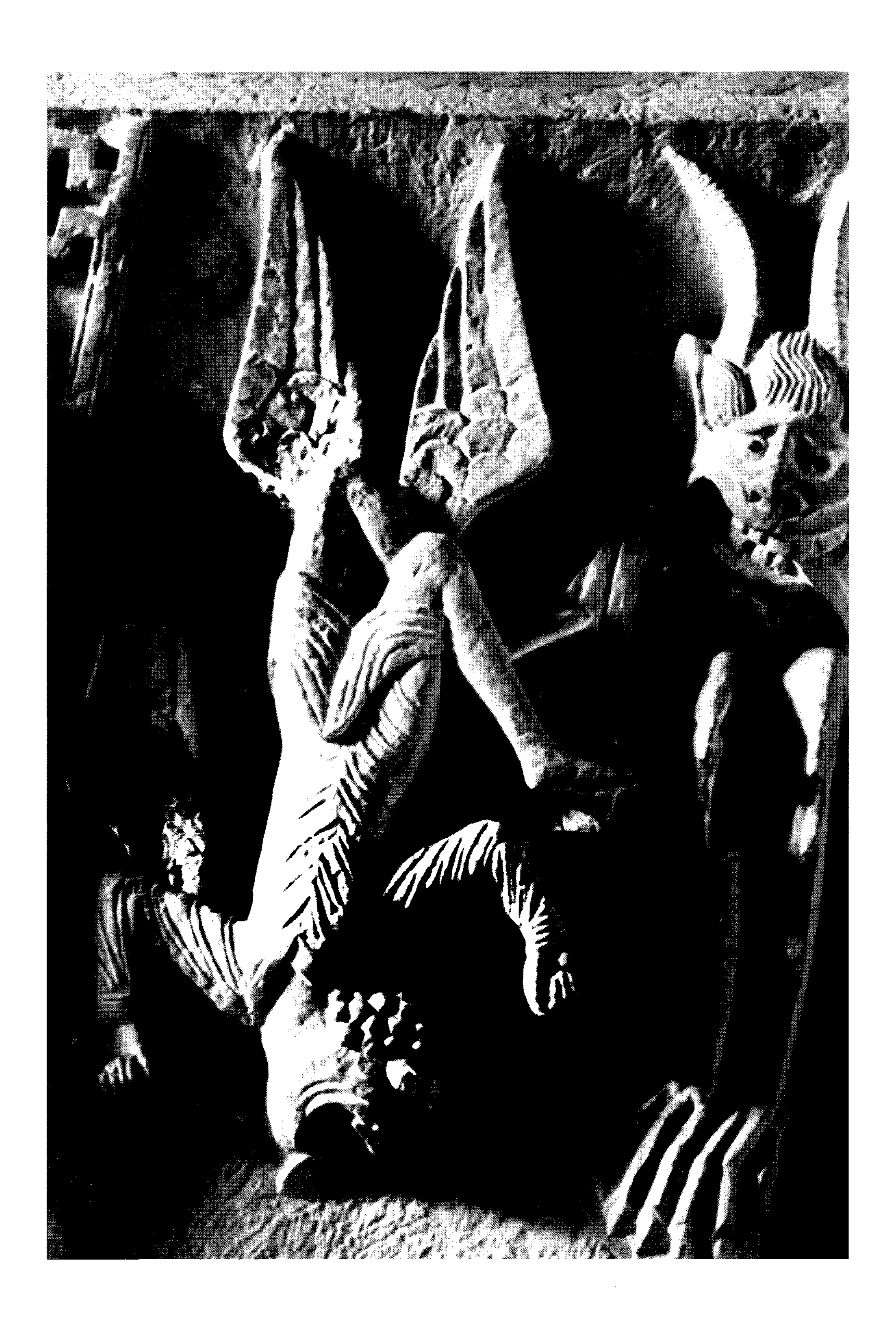
La sombra pregunta, entonces, si sabe acaso qué le trae; Filemón sabe que aquel que es anfitrión del gusano necesita de su hermano, pero ignora cuál es su regalo. El gusano trajo abominación y espanto.

> *"A esto la sombra respondió: 'Te traigo la belleza del sufrimiento. Esto es lo que necesita el que hospeda al gusano' "* (p. 359).

Con este oxímoron, con esta paradoja, con esta tarea, concluye el *Liber Novus.*



Hildegarda de Bingen, "La Trinidad en su íntegra Unidad" (*Scivias*, visión 2, segunda parte).



Tortura de Simón el Mago. Capitel de Autun, principios del s. XII.

## *Escrutinios*_Notas

1. Cfr. Shamdasani, Sonu, *ELR*, p. 225.
2. Jung, C. G., "Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo" en *OC* 9/1, §§ 43 s.
3. Cfr. *ELR*, p. 335, n. 16.
4. Cfr. *ELR*, p. 336, n. 25.
5. Cfr. *OC* 12, §§ 343 s.
6. Nietszche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, "De los despreciadores del cuerpo", p. 61.
7. Jung, C. G., *Nietzsche's Zarathustra*, *OC* B. Seminarios, *Sobre el Zaratustra de Nietzsche*, vol. 1, p. 391.
8. *OC* 11, § 396.
9. *Briefe*, pp. 323 s. A ello agrega que esta idea es común en Oriente; tal es el caso del *sambhoga-kāya*, mundo de figuras sutiles.
10. Cfr. la bibliografía en Shamdasani, S., *ELR*, p. 346, n. 81.
11. *Recuerdos*, p. 195. Cfr. asimismo p. 326.
12. *Ibíd.*, p. 314.
13. Cfr. Pieri, Paolo Francesco, *Dizionario Junghiano*, Turín, Bollati Boringhieri, 1998, art. "Individuazione", pp. 350–363.
14. Filemón desaparece inclinándose y tocando la tierra con la mano. Cuando lo simbólico se concretiza, se torna 'invisible'.
15. Respecto de la tesis de Nietzsche "Dios ha muerto", cfr. *La gaya ciencia,* Torrejón de Ardoz, Akal, 1988, trad. C. Crego y G. Groot, y *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, trad. A. Sánchez Pascual.
16. *OC* 11, § 144. Jung trata el tema de la "muerte de Dios" en *Psicología y religión*, *OC* 11, §§ 142 s.
17. Jung, C. G., *Psicología y Religión,* Barcelona, 1994, pp. 153-154.
18. Jung trata la mitología solar en *Transformaciones y símbolos de la libido* (cfr. pp. 123 s.), pero también en un ciclo de conferencias recientemente publicado: "Un seminario ritrovato di Jung su Opicino de Canistris", en *Carl Gustav Jung a Eranos 1933-1952*, Turín, Antigone, 2007, pp. 163-176.
19. *Visions Seminar*, vol. 2, 16 de noviembre, pp. 806 s. (*OC* B. Seminarios, *Visiones*). La noticia de Ireneo de Lyon en *Contra las herejías* 1, 24, 7, dice literalmente: *"Distribuyen las 365 posiciones locales de los cielos igual que los astrólogos. En efecto, habiendo recibido sus doctrinas las han transformado dándoles el sello propio. Abraxas es el jefe de aquellos y por esto tiene en sí (la suma*

*de) los 365 números"*, en García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I, Madrid, Trotta, 2003, § 146. La relación del nombre Abraxas con el número 365 se encuentra asimismo en el papiro mágico griego IV, 330-362, que contiene la llamada 'liturgia de Mitra'.

20. "El espíritu Mercurio", en *OC* 13, § 256.
21. *OC* 7, §§ 32 s. "La teoría del *Eros*" es una reelaboración de 1928 de su anterior estudio de 1917 titulado "La teoría sexual", cfr. *OC* 7, §§ 16-34.
22. En *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), Jung sostuvo: "El falo es la esencia que se mueve sin miembros, ve sin ojos, que sabe el futuro; y como representante simbólico del poder creativo ubicuo clama la inmortalidad" (p. 127). Luego continúa hablando sobre dioses fálicos.
23. *"...la comunidad nos da el calor, el ser-individual nos da la luz"* (p. 352).
24. Cfr. *Transformaciones y símbolos de la libido*, p. 127.
25. Jeromsom, Barry, "*Systema Munditotius* and Seven Sermons: symbolic collaborators in Jung's confrontation with the dead", en *Jung History*, 1, 2, 2005–2006, pp. 6-10 y « *Systema Munditotius*: mandalas, myths and a misinterpretation", en *Jung History*, 2, 2, 2007, pp. 20-27.
26. Aniela Jaffé, *C. G. Jung – Bild und Wort*, Olten-Friburgo, Walter Verlag, 1977, p. 75.
27. Cfr. García Bazán, Francisco, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, pp. 119 s. y p. 170.
28. Cf. Jn 8, 1-11.
29. Cf. Jn 9. 13 s.
30. *Recuerdos*, p. 309.
31. Para una exposición actualizada de Simón Samaritano (Mago) y sus seguidores, que incluye fuentes, testimonios, interpretaciones y bibliografía, ver García Bazán, F., *La gnosis eterna* I, cit., capítulo I, "Simón y los simonianos", pp. 47-81.
32. En *Recuerdos* Jung expuso: *"En tales caminatas oníricas frecuentemente uno se encuentra con un hombre anciano que está acompañado por una muchacha joven y en muchos relatos míticos se encuentran ejemplos para esta pareja. Así, según la transmisión gnóstica, Simón el Mago andaba de viaje con una muchacha joven que habría recogido en un burdel. Se llamaba Helena y se la consideraba como la reencarnación de Helena de Troya. Klingsor y Kundry, Lao-tsé y la bailarina también pertenecen a esto"* (p. 185).
33. En *Aion* Jung se refiere a la serpiente como una alegoría de Cristo (cf. *OC* 9, 2, §§ 369, 385, 390) (*Aion*, pp. 244, 256, 258).

# Índices onomástico y temático de

# *El libro rojo*

# Índice onomástico de *El libro rojo*

Para facilitar la lectura de *El libro rojo*, consignamos a continuación nombres de acuerdo con la paginación de la edición castellana.

Nombre_veces que aparece_página

# Índice temático de *El libro rojo*

Para facilitar la lectura de *El libro rojo*, consignamos a continuación temas principales de acuerdo con la paginación de la edición castellana.

Nombre_veces que aparece_página

# Índice general detallado

**Un libro indispensable para penetrar en el laberinto de *El libro rojo* de C. G. Jung, de sus imágenes y sus textos. Una obra extrañamente nueva en el panorama cultural.**

Bernardo Nante proporciona con este libro una guía imprescindible para acceder a esta complejísima obra del psiquiatra suizo, en la que recogió sus experiencias del «encuentro con el inconsciente» a partir de la aplicación del método de la imaginación activa. Compuesto con grandes imágenes que aparentan ser miniaturas y con una caligrafía al estilo del siglo XV, *El libro rojo* fue lentamente elaborado por Jung durante quince años. Esta obra no había salido del ámbito familiar y privado hasta ahora, y en la actualidad se nos presenta como un auténtico reto hermenéutico: historias que parecen salidas de una novela caballeresca o relatos oníricos se cruzan con diálogos de intenso dramatismo o con pasajes ensayísticos, que suelen ser interpretaciones del propio Jung de los símbolos y mitos. El autor analiza este universo polifónico y ofrece las claves para su comprensión a partir de la propia obra junguiana.

Bernardo Nante (Buenos Aires, 1955) es doctor en Filosofía y preside la Fundación Vocación Humana y su Instituto de Investigaciones Junguianas. Ha participado en la edición de varios volúmenes de la *Obra completa* de C. G. Jung y ha estado a cargo de la edición castellana de *El libro rojo. El Liber Novus* (2010) de C. G. Jung.


www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-615-2
BIC: JMAJ
9 788498 416152
7505073